

Internationale
katholische Zeitschrift
»Communio«

Vierter Jahrgang

1975

Communio-Verlag

V. 4
1975

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

Herausgegeben von Hans Urs von Balthasar, Albert Görres, Franz Greiner, Karl Lehmann, Hans Maier, Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele. In Zusammenarbeit mit STRUMENTO INTERNAZIONALE PER UN LAVORO TEOLOGICO: COMMUNIO. Im Verlag JACA BOOK, Mailand, SVESCI COMMUNIO. Im Verlag KRŠĆANSKA SADAŠNJOST, Zagreb, COMMUNIO. Im Verlag der GONZAGA UNIVERSITY, Spokane, Washington, und REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE COMMUNIO. Herausgegeben vom Gemeinnützigen Verein COMMUNIO, Paris

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH. Herausgegeben von Hans Urs von Balthasar, Albert Görres, Franz Greiner, Karl Lehmann, Hans Maier, Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele. Mitglieder der Redaktion: Franz Greiner (verantw.), Erich Heck. Anschrift von Verlag und Redaktion: 5038 Rodenkirchen, Moselstraße 34. – Die Internationale katholische Zeitschrift erscheint zweimonatlich. – Erfüllung- und Gerichtsstand: Köln.

Für Herstellung, Vertrieb, Inkasso und Werbung:
Verlag Josef Knecht, 6 Frankfurt 1, Liebfrauenberg 37

Gesamtherstellung: Wiesbadener Graphische Betriebe GmbH, Wiesbaden

INHALT

Asperger, Hans: Das sterbende Kind	518
Balthasar, Hans Urs von: Vom immerwährenden Gebet	206
–: Katholisch. Anmerkungen zur Situation	385
Balthasar, Hans Urs von/Hemmerle, Klaus: Institution: geflohen und gesucht	127
Brague, Rémi: Vom Sinn christlichen Sterbens	481
Ferber, Walter: Eduard Stadtler und Kurt Ziesché. Zur Ideengeschichte des politischen Rechtskatholizismus	266
Forster, Karl: Probleme und Chancen einer missionarischen Pastoral heute. Hinweise aus sozialwissenschaftlichen Untersuchungen in der Bundesrepublik Deutschland	139
Gindl, Irmgard: Hat Konrad Lorenz recht?	76
Görres, Albert: Wege und Hindernisse der Meditation	193
Greiner, Franz: »Der Christen Zahl war Legion«	189
–: Die »Engeltagebücher«	284
–: Das Klischee vom alten Menschen und seine Überwindung	378
–: Vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras	573
Haeffner, Gerd SJ: Die 32. Generalversammlung des Jesuitenordens	376
–: Leben angesichts des Todes. Philosophische Vorüberlegungen	494
Hemmerle, Klaus/Balthasar, Hans Urs von: Institution: geflohen und gesucht	127
Hollerbach, Alexander: Liberalismus und Kirchen: Fragen an die FDP . . .	160
Internationale Theologenkommission: Der apostolische Charakter der Kirche und die apostolische Sukzession	112
Knoll, Joachim H./Noelle-Neumann, Elisabeth: Demokratie durch Demoskopie? Ein Gespräch	366
de Kok, Jan A.: Theologische Fakultäten in den Niederlanden	374
Kuhn, Helmut: Christentum als Alternative zum Marxismus	257

Lehmann, Karl: Vor der letzten Phase	87
–: Stillstand auf dem Weg zur einen Kirche? Versuch einer ökumenischen Ortsbestimmung	289
Lettmann, Weihbischof Reinhard: Hans Küng: »Christ sein«. Anmerkungen und Fragen	469
Löser, Werner SJ: Das Sein – ausgelegt als Liebe. Überlegungen zur Theologie Hans Urs von Balthasars	410
Lubac, Henri de: Das Apostolische Glaubensbekenntnis	1
–: Ein Zeuge Christi in der Kirche: Hans Urs von Balthasar	390
Maier, Hans: »Ein großes Jenseits«. Eindrücke in Lorsch	284
–: Der zeitgeschichtliche Ort des Vaticanum II	425
Marion, Jean-Luc: Intimität durch Abstand: Grundgesetz christlichen Betens	218
Massignon, Louis: Die drei Gebete Abrahams	19
Mirgeler, Albert: Heinrich Brüning. Briefe und Gespräche 1934–1945	59
–: Heinrich Brüning (II). Briefe und Gespräche 1934–1945	169
Mösenlechner, Lorenz: Tagebuchblätter	125
Mußner, Franz: Warum noch Konversionen?	331
Noelle-Neumann, Elisabeth/Knoll, Joachim H.: Demokratie durch Demoskopie? Ein Gespräch	366
Papandreou, Damaskinos: Das Orthodoxe Zentrum des Ökumenischen Patriarchates in Chambésy bei Genf. Entstehung–Aktivitäten–Perspektiven	323
Pfnür, Vinzenz: Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche? Zu einer aktuellen Frage des katholisch-lutherischen Dialogs	298
Pieper, Josef: Buchstabierübungen (VI)	89
–: Buchstabierübungen (VII)	188
–: Buchstabierübungen (VIII)	283
–: Buchstabierübungen (IX)	382
–: Glück im Schauen	528
Puder, Horst: Anmerkungen zu Ivan Illichs »Die Enteignung der Gesundheit«	478
Ratzinger, Joseph: »Ich glaube an Gott den allmächtigen Vater«	10
–: Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von »Gaudium et spes« im letzten Jahrzehnt	439
Ravier, André: Die ignatianische Kontemplation	228
Roegele, Otto B.: Max Horkheimer – das vorletzte Kapitel	180
–: Wie modern ist der Tod?	502

Roos, Lothar: Die Erfahrung der Grenze. Sozialethische Überlegungen zur Krise des Fortschritt Denkens	308
Schatz, Oskar: »Keine Menschheit ist dem Tode so ratlos gegenübergestanden wie die heutige«	571
Schwarz, Balduin: Gabriel Marcel. Philosoph der schöpferischen Treue	455
Seuffert, Josef: Die zweite Aufklärung im Kirchenlied? Anmerkungen zu den Anmerkungen	542
Simmel, Oskar: Die Ostpolitik des Vatikans. Zum gleichnamigen Buch von Hansjakob Stehle	354
Smolin, Dorothea: Lehrer in Romanen	276
Snooks, Nancy: Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit in der modernen religiösen Kunst	547
Spaemann, Cordelia: Die zweite Aufklärung im Kirchenlied. Anmerkungen zum neuen »Gotteslob«	339
Ulrich, Ferdinand: Gott unser Vater	29
Weinacht, Paul-L.: Sind Herrschaftsentscheidungen in emanzipatorischen Gesellschaften möglich?	90
—: Grenzen der Gleichheit in demokratischen Gesellschaften	559
Wetter, Bischof Friedrich: Bestellt zum Diener der Kirche	234
Witzleben, Elisabeth v.: Vom Triumphkreuz zum Passionsaltar: Zerfall des Symbols	46
Wright, John H. SJ: Sinn und Bedeutung der Orthodoxie	39
Zimmerli, Walther: Jeremia, der leidtragende Verkündiger	97

BESPROCHENE BÜCHER

Brüning, Heinrich: Briefe und Gespräche 1934–1945 (Albert Mirgeler) . .	59, 169
Engel, Gerhard: Heeresadjutant bei Hitler 1938–1943 (Franz Greiner) . . .	284
Horkheimer, Max: Notizen 1950–1969 und Dämmerung (Otto B. Roegele) .	180
Küng, Hans: Christ sein (Weihbischof Reinhard Lettmann)	469
Mindszenty, Joseph Kardinal: Erinnerungen (Franz Greiner)	189
Stehle, Hansjakob: Die Ostpolitik des Vatikans (Oskar Simmel)	354
»Gotteslob«. Einheitsgesangbuch (Cordelia Spaemann)	339
—: (Josef Seuffert)	542

STELLUNGNAHMEN

Walf, Knut	95
Klausener, Erich	286

REDAKTIONELLE HINWEISE

Hilfe für Leser	575
Betr. Mitarbeiter	96, 192, 288, 384, 480, 575

Das Apostolische Glaubensbekenntnis

Von Henri de Lubac

Die in der lateinischen Kirche heute noch am weitesten verbreitete Formulierung des Glaubens ist das »Apostolische Glaubensbekenntnis«. Die Bezeichnung stammt bekanntlich nicht daher, daß es von den Aposteln selbst formuliert worden wäre – auch wenn lange Zeit hindurch eine Legende dies zu wissen vorgab –, sondern daß es wirklich in einer zusammengefaßten Form jenen Glauben ausdrückt, den zu verbreiten sie Auftrag erhalten hatten. Seine jetzige Gestalt geht, von geringfügigen Varianten abgesehen, auf das beginnende fünfte Jahrhundert zurück; seinem Wesen nach freilich ist es viel älter. Seine Herkunft ist weitverzweigt. Halten wir nur so viel fest, daß es das älteste Glaubensbekenntnis der römischen Kirche ist, verfaßt für die Taufkandidaten. Es war somit ursprünglich eine liturgische Formel, die in den verschiedenen Kirchen des Ostens wie des Westens ihre Entsprechung besaß. Alter Gewohnheit gemäß wird es in zwölf Artikel eingeteilt, was eine aus pädagogischen Rücksichten ansprechende und zudem an die zwölf Apostel des Herrn erinnernde Gliederung ist. Diese darf uns jedoch eine einfachere und grundlegendere Einteilung nicht verhüllen, die erst wirklich seine Struktur ausdrückt und seinen Gesamtgehalt einheitlich zu verstehen erlaubt.

Die Gestalt unseres *Credo* ist dreigliedrig, weil seine Substanz trinitarisch ist. Der Glaube des Christen ist ein Glaube an den einzigen Gott in drei Personen. Man erinnere sich an den Satz aus dem Matthäuseusschluß: »Geht hin, macht Jünger aus allen Völkern, sie taufend im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.« »Die Taufe haben wir empfangen«, so wird Irenäus im zweiten Jahrhundert sagen (und Hunderte gleichlautender Aussprüche ließen sich hier anführen), »im Namen Gottes des Vaters und im Namen Jesu Christi des Sohnes, der Mensch geworden, gestorben und auferstanden ist, und im Heiligen Geist Gottes«; dies sind »die drei Hauptartikel unserer Taufe«, »die Grundlage des Gebäudes und das Fundament unseres Heiles«. Der Christ vollbringt das in Wahrheit, was Abraham symbolisch tat, als er die drei Gäste im Mambre empfing: »Er erblickte Drei und Einen betete er an.«

Nicht alles läßt sich auf einmal erklären. Blicke man beim bisher Gesagten stehen, so könnte ein Leser auf den Gedanken kommen, der Gegenstand des christlichen Glaubens sei anscheinend eine Art geoffenbarter Metaphysik, ein geheiligtes Theorem, eine Spekulation über die eine und dreifaltige Gottheit, ohne Bezug zu dem, was wir Menschen sind und wozu wir gelangen sollen. Man braucht aber bloß unser Glaubensbekenntnis zu lesen, um einzusehen,

daß dem nicht so ist. Indem Gott für uns Menschen handelt und uns zu sich heimruft, offenbart er sich uns, er, der uns auf sich hin geschaffen hat; und unser Glaube ist die Antwort auf seinen Anruf: »Auf dich hin hast du uns geschaffen, Herr: wir glauben an dich.« Schon für Israel lag das unvorstellbare Wunder nicht in irgendeiner inneren Beschaffenheit der Gottheit, die einzig diesem Volk kundgetan worden wäre; es lag vielmehr darin, daß das restlos freie und souveräne Wesen beschlossen hatte, sich dem Volke mitzuteilen, ihm Zugang zum Bereich seiner Heiligkeit zu öffnen; eine Gnade, die gleichzeitig eine unerhörte Anforderung in sich barg, da sie »das Geschöpf seiner angestammten Installation im Lande der Knechtschaft entriß und es in ein Land versetzte, das Gottes Eigentum war«. Das ist der Inhalt der Offenbarung, die ihre Erfüllung und ihren unüberschreitbaren Höhepunkt in Christus findet. Wenn der gesamte Offenbarungsakt schließlich eine Offenbarung der Trinität ist, dann ist auch die ganze Offenbarung der Trinität ein offenbarender Akt, der als ganzer in unmittelbarer Beziehung zum Menschen steht.

Die Struktur unseres *Credo* zeichnet die Entfaltung dieses einzigen Aktes nach, der sich gleichsam in einer dreifachen Artikulation vollzieht, in drei verschiedenen, aber miteinander zusammenhängenden Handlungskomplexen, von denen jeder einer der drei göttlichen Personen zugeschrieben wird – ob schon man von jeher gewußt hat, daß keine der drei je ohne die Mitwirkung der andern handelt. Dem Vater also werden die Werke der Schöpfung zugeeignet, dem Sohn die Werke der Erlösung, dem Heiligen Geist die Werke der Heiligung. Das ist der Rahmen, der, ein für allemal umrissen, weder verändert noch überschritten werden kann; das die Ordnung, die in der Entfaltung des einzigen Mysteriums waltet. Manche möchten heute zwar diesen Rahmen belassen, aber die Abfolge ändern. Sollte man nicht, so schlagen sie vor, mit dem dritten Teil beginnen, mit den Werken des Heiligen Geistes? Das böte den Vorteil, von der gegenwärtigen Wirklichkeit auszugehen, wie sie in den heutigen Gemeinschaften besteht; der Geist würde uns dann zum Sohn führen, und der Sohn zum Vater. Der entscheidende Nachteil eines solchen Entwurfs besteht aber darin, daß der »Geist«, von dem dann die Rede ist, kaum mehr der Geist Christi wäre, sondern der des Menschen, allen Anfechtungen preisgegeben, wie sie die Geschichte tausendfältig an ihn heranführt, wehrlos der ständigen Bedrohung eines individuellen oder kollektiven Immanentismus ausgesetzt. Die Kirchengeschichte bezeugt uns genugsam, daß dies keine eingebildeten Gefahren sind. Andere möchten, daß man mit den Werken des Sohnes einsetze: denn ist es nicht Jesus, der uns den Weg zum Vater zurück zeigt und uns dazu den Heiligen Geist sendet? Und sind übrigens die allerfrühesten Glaubensbekenntnisse nicht christologisch verfaßt? Diese beiden Überlegungen sind nicht ohne Gewicht. Immerhin läßt sich feststellen, daß die trinitarischen Formeln, die den Vater an erster Stelle erwäh-

nen, ebenfalls sehr alt sind – man findet mehrere in den Schriften des Neuen Testaments – und daß diese sich in allen Kirchen für das Glaubensbekenntnis bei der Taufe wie für entwickeltere Glaubensformulierungen durchgesetzt haben. Für eine solche Folge spricht ihre innere Logik, da sie ihren Ausgang in Dem nimmt, den wir als den »Quell der Gottheit« und den Urheber der Schöpfung anerkennen. Schließlich sollte uns auch die heutige Lage der Kirche davon abhalten, mit dem Sohn einzusetzen – wenn nicht in der Ordnung des Begründens, so doch in der des Darlegens, wie es normalerweise die eines Glaubensbekenntnisses ist: gibt es doch heute vielfach Versuche, im Namen Christi trügerische Bündnisse einzugehen, als wäre er der Begründer eines Reiches des vom Vater emanzipierten Menschen, ein bloßer Begründer freilich, der folgerichtig bald genug vom »Geist« überholt wird?

Nehmen wir deshalb unser Bekenntnis so, wie es dasteht. Sein ganzer Inhalt läßt sich durch den paulinischen, von den Kirchenvätern vielfach aufgegriffenen Begriff der »Ökonomie« (*dispensatio*) kennzeichnen. Was wir heute geläufig als Theologie bezeichnen, besteht aus den beiden Teilen, die früher durch die zwei Worte »theologia« und »oikonomia« bezeichnet wurden: Gott in sich, Gott in seiner Offenbarung für uns. Inhalt des Glaubensbekenntnisses ist einzig der zweite Teil; es handelt nicht von der Dreifaltigkeit in sich selbst, sondern stellt ihr Handeln nach außen dar: zugleich offenbarend und erlösend. »Selige Ökonomie, unaussprechliche Herablassung!«

Dennoch: unterscheiden heißt nicht trennen. Nochmals muß man sich hüten, unterwegs stehenzubleiben. Die *oikonomia* ist nicht die *theologia*, diese aber führt uns in jene ein. Der Übergang von der einen zur andern ist nicht bloß ein erlaubter, sondern ein notwendiger. Die Theologie ist in der Ökonomie immer schon miteingeschlossen. Anders gesagt: die Lehre von Gott darf nicht auf eine Lehre vom Heil des Menschen eingeschränkt werden, das sonst illusorisch würde. »Wäre die Menschwerdung eine reine Einbildung«, sagt Cyrill von Jerusalem, »dann wäre auch unser Heil reine Einbildung.« Manche Zeitgenossen möchten den Gedanken einer »ökonomischen« Offenbarung durch den einer rein »funktionalen« ersetzen. Sie berufen sich dazu auf verschiedene Texte Luthers, zumal auf die bekannte Stelle: »Daß Christus zwei Naturen hat, was geht mich das an? Wenn er den wunderbaren, tröstlichen Namen Christus trägt, so wegen der Aufgabe, die er übernommen hat.« Man braucht nicht so weit zu gehen wie Feuerbach, der von dieser lutherischen Christologie zu einer absoluten Anthropozentrik übergeht, man könnte wie Ritschl oder Harnack ein dogmenloses Christentum daraus ableiten, kann sie weiterhin zur Begründung einer sogenannten »existentiellen«, rein subjektiven Theologie heranziehen. Wieweit eine Berufung auf Luther hier legitim bleibt, brauchen wir nicht zu untersuchen. Aber sicherlich ist nichts der ursprünglichen Bewegung des Glaubens entgegengesetzter. Zwischen dem »Gott für uns« und dem »Gott in sich selbst« besteht notwendige

Übereinstimmung. Und wenn es wahr ist, wie neulich Hans Urs von Balthasar schrieb, daß »eine Lehre von der Trinität in sich selbst biblisch nur als Hintergrund einer Lehre von der Menschwerdung zu rechtfertigen ist«, so ist es nicht weniger wahr, daß dieser Hintergrund, so geheimnisvoll er auch bleiben mag, dennoch »unerlässlich ist«. Ohne ihn wird das ganze Glaubensbekenntnis seines Sinngehalts entleert.

Die bisherigen Feststellungen haben uns die Hauptsache noch nicht enthüllt. Wir müssen nunmehr unser Augenmerk auf eine grammatikalische Eigentümlichkeit richten: nämlich auf das dreimal – vor der Erwähnung jeder göttlichen Person, also vor den Mutterzellen des Symbolums und vor ihnen allein – wiederholte Wörtlein »an« (eis, in): »Ich glaube *an* Gott . . . , *an* Jesus Christus, . . . *an* den Heiligen Geist.« Um dem Wörtlein im Deutschen seine ganze Fülle zu geben, müßte man die ganze Dynamik dieses »an« herausstellen: »Ich glaube in den Vater, den Sohn, den Heiligen Geist hinein.« Wenn ein Mensch um die Taufe bittet und nach der alten Redeweise »das Glaubensbekenntnis zurückgibt« (*reddere symbolum*), das ihm anvertraut wurde, dann bezeugt er nicht bloß, daß er etwas für richtig hält: er »bekehrt« sich, wendet, wie Paulus sagt, sein Angesicht dem lebendigen Gott zu. Darin besteht das Wesen des Glaubensaktes. Und das ist auch die Bedeutung dieses »in«, das im Lateinischen zumeist vom Akkusativ gefolgt ist. Die christliche Überlieferung hat diese Tatsache vielfach kommentiert; der hl. Augustinus kommt mehrmals darauf zurück. Aber aller Reflexion voraus bestand die Tatsache nicht erst im Glaubensbekenntnis, sondern schon im Johannesevangelium. »An jemanden glauben« (bzw. in jemanden glauben) heißt viel mehr als nur glauben, daß jemand existiert (*credere Deum*), es heißt sogar mehr, als dessen Wort für wahr halten (*credere Deo*): man gehorcht einem Antrieb von oben, man vollzieht »eine innere Bewegung, um Dem anzuhängen, dem man sich glaubend anvertraut«. In diesem unscheinbaren Wörtlein liegt die ganze Kraft, die Neuheit, die unvergleichliche Originalität des christlichen Glaubens: er ist ein Akt der freien und vollkommenen Selbstübergabe (Zweites Vatikanisches Konzil), eine persönliche Antwort an Gott, der sich in Jesus Christus offenbart und dahinschenkt.

Ein solcher Akt kann natürlich nur Gott gegenüber vollzogen werden. Man kann nicht im gleichen Sinn an eine Sache glauben, man kann auch nicht, oder genauer: man darf nicht im gleichen Sinn absoluter Selbstauslieferung an ein beliebiges persönliches Wesen glauben. »Keiner kann zu Recht sagen: ich glaube an meinen Nächsten oder an sonst irgendein Geschöpf, denn kein Mensch ist in sich selber Wahrheit, Güte, Licht oder Leben; er nimmt bloß daran teil.« Diese Bemerkung Paschasius Radberts (9. Jahrhundert), die bis auf Newman und Teilhard de Chardin immer wieder aufgegriffen wurde, hat an Aktualität nichts eingebüßt in einem Jahrhundert, da so viele sich ihrem »Führer« oder ihrer Partei bedingungslos überant-

wortet haben. Einzig das Wesen, das zugleich persönlich und transzendent ist, einzig der Absolute und als solcher absolut Persönliche, der Quell und Ort aller Geister, hat das Recht, die volle Huldigung unseres Glaubens entgegenzunehmen. Eine solche würde nicht ohne Gotteslästerung, Götzendienst und Verknechtung einem andern Wesen dargebracht. Der Mensch verlöre seine Würde und machte sich gemein. Hier bewahrheitet sich abermals das große Gesetz, daß alle unsere Beziehungen zu Gott regelt: in allem ist er der Einzige, der unter keinen Gattungsbegriff fällt. Glaube im Vollsinn des Wortes, wie er sich im Glaubensbekenntnis kundgibt, heißt unbedingt und endgültig glauben und damit den innersten Grund des eigenen Wesens einsetzen und ausrichten; und dergestalt glauben kann der Mensch nur im Hinblick auf das einmalige personale Wesen, das wir Gott nennen.

Dennoch: hüten wir uns, Glauben und Fürwahrhalten so gegeneinanderzustellen, daß eins das andere auszuschließen scheint. Ein solches Mißverständnis wäre dem andern analog, das heutzutage manche veranlaßt, zwischen Glaube und Religion einen Gegensatz aufzurichten. Nichts ist solchen Antithesen – deren sich noch viele anführen ließen – entgegengesetzter als der Geist des Katholizismus. Nichts wäre mörderischer auch für den Glauben selber. Die Heilige Schrift kennt das Gedankending nicht, das ein Glaube ohne Fürwahrhalten wäre. Der Glaube des Neuen Bundes schließt noch mehr als der des Alten eine *regula doctrinae*, eine Norm der Lehre, mit ein. Er hält vielerlei und sehr präzise Dinge für wahr; eben jene, die unbegriffshaft in unserem Glaubensbekenntnis im Gefolge der drei Mutterzellen aufgezählt werden. Er ist somit ein dogmatischer Glaube. Das »Glauben-an« ist unablösbar von einem nachfolgenden »Glauben-daß«. Nie könnte es das Erste ohne das Zweite auch nur geben, weil der uns rufende Gott, wie wir oben sahen, sich uns durch seine Werke erkennbar macht.

Wenn es also, wie man sehr richtig gesagt hat, eine Zeit gab, wo die Gefahr für den Christen darin lag, »die Einheit des Glaubens ob der Menge von zu glaubenden Dingen zu vergessen« und damit, so fügen wir hinzu, die Kraft dessen, was Paulus den »Gehorsam des Glaubens« nennt, nicht mehr wirklich zu verstehen, so müssen wir uns heute auch gegen das entgegengesetzte Vergessen wappnen. Wir müssen in unserem Innern die konkrete Einheit wiederherstellen, die immer mehr oder weniger zu zerfallen droht, wie sich in den Disputen seit der Reformation so vielfach feststellen läßt. Um nicht formal und leer zu bleiben oder seine Ausrichtung zu verlieren, ja um überhaupt zu sein, muß der personale Glaube immer auch objektiver Glaube sein, ein intellektuelles Anhängen an jenes Gotteswort, das, um sich auszusagen und uns vernehmbar zu machen, um uns in unserer irdischen Existenz zu erreichen – in dieser Welt der Vielheit und des Werdens, in die unser ganzes Sein einstweilen eingesenkt ist –, sich vervielfacht, indem es sich objektiviert. Nur durch dieses Medium hindurch erreichen wir es in seiner quell-

haften Einmaligkeit. Indem also der Glaube jede Einschränkung, jeden Vorbehalt fahren läßt, »verzichtet er radikal darauf, das Ausmaß seiner Zustimmung zu umgrenzen«.

Es ist an der Zeit, zu diesen »Glaubensinhalten« überzugehen, das heißt zu jenen Werken Gottes, die in jedem der Teile des Credo erwähnt werden. Der zweite Teil ist der am ausführlichsten entwickelte, da sich ja durch Jesus Christus, das menschengewordene Wort Gottes, den Verkünder der Frohen Botschaft, das Werk unseres Heils »ein für allemal« (*ephapax*) in seiner Fülle ereignet hat. Der Inhalt der frühen christologischen Bekenntnisse ist deshalb ganz natürlich ins Innere des trinitarischen Schemas eingeflossen. Was das Werk des Vaters betrifft, so ist es im Wort Schöpfung zusammengefaßt. Die beiden ersten Teile stellen uns also vor das, was man die *kosmische* und die *historische* Offenbarung nennen kann. Der dritte Teil hat sich langsamer ausgeformt. Zunächst bestand er in der bloßen Erwähnung des Heiligen Geistes. Allmählich gesellten sich die letzten »Artikel« hinzu, die auf den ersten Blick eine etwas unzusammenhängende Liste zu ergeben scheinen. Dennoch bedarf es keiner langen Reflexion, um darin, in sich ausfaltenden Aspekten, das Heiligungswerk des Heiligen Geistes zu erblicken, der, von Christus gesandt, dessen Erlösungstat durch die Jahrhunderte hindurch fruchten läßt: ein Werk, das sich in der Kirche ereignet und in Gott vollendet. Wollten wir eine Formel wagen, die man freilich nicht mißbrauchen dürfte, so könnten wir sagen, dieser letzte Teil des Credo betreffe die *geistliche* Offenbarung.

Die Erwähnung der Kirche hat zu verschiedenen Deutungen Anlaß gegeben, deren jede in der einen oder andern der alten Glaubensformeln ihre Begründung findet, und die schließlich einander ergänzen. In der Form, die sich durchgesetzt hat, folgt die »heilige Kirche« unmittelbar auf den »Heiligen Geist«, als seine erste Wirkung, und die beiden Adjektive *sanctum* und *sanctam* stehen gewiß nicht ohne Absicht nahe beisammen: die Kirche ist die durch den Geist geheiligte Wirklichkeit. Der Christ bekennt nicht, daß er an die Kirche glaube, und ebensowenig an die Gemeinschaft der Heiligen, die Vergebung der Sünden oder die Auferstehung des Fleisches. Eine Bemerkung des hl. Petrus Chrysologus, herausgegriffen aus hundert andern im Laufe der Jahrhunderte, erklärt uns weshalb: »Ipse in Deum credit qui in Deum sanctam Ecclesiam confitetur«: »der glaubt auf Gott hin, der auf Gott hin die heilige Kirche bekennt.« Die Kirche, die wir bekennen, ist nicht Gott. Dennoch ist es wesentlich, den privilegierten Platz anzuerkennen, den sie in der Ökonomie des christlichen Glaubens innehat. Sie spielt darin eine inklusive Rolle, sofern sie als die erste Wirkung des Geistes alle übrigen Wirkungen bestimmt und in sich schließt. Manche Glaubensbekenntnisse drückten das einst in ihren Schlußklauseln kraftvoll aus. Die Kirche figurierte dort nicht unter den Glaubensgegenständen; wenn der zur Taufe Hinzutretende

auf die drei Fragen des Bischofs geantwortet hatte, erklärte er abschließend, daß er »im Innern der Kirche« glaube, *in sancta Ecclesia*. In einer seiner katechetischen Homilien schließt Theodor von Mopsuestia seine Erklärung des Taufbekenntnisses mit den Worten: »Ich glaube und werde getauft im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, in einer einzigen katholischen und heiligen Kirche.« Und in seiner bedeutsamen »Erklärung des Symbolums« wird sich Erasmus nicht anders ausdrücken: »Wir treten zur Kirche hinzu, und in ihr beten wir den Vater, den Sohn und den Geist an.« Eine afrikanische Variante, die uns Cyprian, Augustin und ein Pseudo-Fulgentius erhalten haben, versichert uns, daß »das Sakrament des Glaubens« und alle Güter, die daraus erfließen, uns »durch die Kirche« zukommen.

Jeder Neugetaufte, jeder Christ während seines ganzen Lebens und bis in die liturgische Versammlung hinein spricht sein *Credo* im Singular, denn kein Akt ist so persönlich wie dieser. Aber er spricht es immer in der Kirche und durch sie aus, denn er ist kein einzelner und kann es nicht sein. Sein Glaube nimmt immer teil am Glauben der Kirche – denn die Kirche selber glaubt, sie, die als Ganze vom einzigen Wort durchmessen wird –, und dies erlaubt ihm, wie groß sein inneres Elend auch sein mag, stets eine demütige und vollkommene Zuversicht zu wahren. Wer aber kann dieses »Ich« sein, das, im Schwung seines Glaubens, ohne Rückfall, ohne Täuschung, ohne Vorbehalt, Christus so anhängt wie eine Braut ihrem Bräutigam? Wer kann es sein, wenn nicht eben die Braut, die Gottes Wort sich erwählt hat, zu der er hinzutrat, um sich in einem sterblichen Fleisch mit ihr zu vereinen, die er »sich durch sein Blut erworben hat«? Nur die Kirche Christi kann dieses Ich sein. Gewiß wird ihre Einigung erst am Ziel vollkommen sein; hienieden pilgert sie »in Schatten und Rätselbildern«, somit liegt die Vollkommenheit ihres Glaubens einstweilen nur in einer Tendenz und einer Ausschau, und nicht in einer errungenen Fülle. Aber die Geradlinigkeit ihres Ganges ist gewährleistet, denn in ihr waltet der Geist der Wahrheit.

Wenn der Glaubensakt der persönlichste aller Akte ist, so ist er gleichzeitig der am wenigsten individualistische, am wenigsten einsame. Als ein Glied der Kirche, gespannt in ihre Geschichte, durch sie mit den Ursprüngen verbunden, lebend aus ihrem Leben, teilhabend an ihrer Erfahrung, zum Bereich ihrer Autorität gehörig, tritt der Christ mit der nötigen Zuversicht vor die Menschen. Was von jedem Christen gilt, das gilt vornehmlich vom Theologen. Seine Arbeit vollzieht sich im Innern der Kirche, und wenn er zuweilen die Strenge der spezialisiertesten Wissenschaft anwenden, sich in der Erforschung des Dogmas auch in höchster Kühnheit vorwagen muß, so will er schließlich doch immer nur »den Glauben der Kirche« tiefer erfassen. Die Autorität »der Diener Christi und der Verwalter der Mysterien Gottes«, die sich seit den Anfängen behauptete und die Paulus den Christen von Korinth mit erstaunlicher Schärfe in Erinnerung rief, kann nie vor irgend-

einer menschlichen Kompetenz oder doktoralen Qualifikation verblassen. »Es kann in der Kirche kein doppeltes Lehramt geben«, und noch weniger kann »die historische Institution der Kirche durch eine Gesellschaft von Denkern – und wären sie Theologen – ersetzt werden« (Jean Aucagne). In Wirklichkeit besitzt der wahre Theologe durch seine Zugehörigkeit zur Kirche das Prinzip einer souveränen Freiheit, oberhalb von allem Opportunismus und Konformismus; denn je näher er ans Herz der Kirche heranrückt, desto mehr findet er dort den Geist. Und der gleiche Geist ist es, der außen in der bevollmächtigten Stimme ertönt und uns leitet, und der in unserem Innern geheimnisvoll redet (wenn wir ihn bloß zu erhörchen vermögen). So schreit er sich gewissermaßen selber voraus, so daß einer, der ihm lauscht, nicht zwischen Gehorsam und Freiheit steht, sondern am Einheitspunkt beider. Ist der Theologe diesem Geiste treu, so entgeht er dem »Hin- und Hergeschaukeltwerden von jedem Wind der Lehre«, wie auch den Enttäuschungen, die ein rein individuelles Denken oder die immer neue Anpassung an die weltlichen Denkmoden einbringt. Indem sein Glaube dort, wo es sein muß, »die harte Schule des Konkreten« besteht, »wird er ganz real« und macht den Glaubenden in Wahrheit »zum Menschen der katholischen Gemeinschaft« (B. Welte). Der Glaube läßt ihn also keineswegs in seiner Bindung an die Kirche erstarren, er erhebt ihn vielmehr mit ihr zusammen in das Dunkel eines reinen Glaubens hinein – bis zum Geheimnis Gottes.

Blicken wir abschließend auf unser Apostolisches Glaubensbekenntnis zurück. Es steht da als ein Ganzes. Es »bildet keine Linie, sondern einen Kreis: die Sätze folgen einander, und der letzte integriert wiederum alle Zwischenglieder in den ersten zurück: durch sein Schöpferwirken, das sich in Jesus als Erlösung und im Geist als Heiligung fortsetzt, führt der Vater jene, die er in Jesus und im Geist zu seinen Söhnen machen will, in seinen Schoß heim« (Kard. Garrone). Eine Linie kann man immer verlängern, ein Kreis aber bleibt geschlossen. Der Raum, den er umschreibt, ist etwas Endgültiges. Man kann ihm nichts hinzufügen, ohne ihn zu sprengen oder seine vollkommene Gestalt zu verunstalten. So beschaffen ist unser Bekenntnis. Die Unmöglichkeit, seine Rundung zu zerbrechen, »ist kein Zeichen der Beschränktheit, sondern der Fülle. In der Erkenntnis des *Credo* schreitet man nur durch Vertiefung und Verdeutlichung, nicht durch Hinzufügung fort.« So wenig wir in der Zukunft einen zweiten Christus erwarten oder ein »drittes Testament«, ebensowenig brauchen wir – und aus demselben Grund – dem Glaubensbekenntnis etwas hinzuzufügen. Außerhalb seiner gibt es kein Glaubensmysterium mehr zu entdecken. Wir sollen deshalb nicht den Lockungen eines überschreiten-wollenden Fortschritts verfallen, der in den vergangenen Jahrhunderten soviel Irrwege und Tragödien verursacht hat. Haben wir Christus unsern Glauben geschenkt, dann brauchen wir nicht auf solche zu hören, die uns mit zweideutigen Reden einladen, »die Vermählung des Gei-

stes mit der Menschheitsgeschichte darzuleben, die mit der Menschwerdung begonnen hat«. Wir lassen uns lieber vom Johannes vom Kreuz (im 2. Buch seines »Aufstiegs zum Berg Karmel«) belehren: »Indem Gott uns seinen Sohn schenkte, der sein einziges Wort ist, hat er uns alles offenbart.«

Dieses einzige Wort, in dem alles erfüllt ist, läßt der Geist immerfort neu Frucht tragen. Er sichert nicht nur seine unverbrüchliche Dauer, er befruchtet es, verleiht ihm Aktualität. Unter seinem Wirken entfaltet das Dogma seine inneren Dimensionen, durchsäuert den Teig der Menschheit. Es greift die es umgebende Kultur auf, verwandelt sie, indem es sie sich anverwandelt. Diese Ausgabe ist nie am Ende, denn nie ist die Symbiose, die der Geist zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen herstellen soll, abgeschlossen. Und weil sie Menschen mitanvertraut ist, die selber dem Geist nicht völlig untertan sind, kann sie sich nicht ohne Schwankungen, Spannungen und Krisen aller Art vollziehen, die ebenso sehr im sozialen Ablauf der Geschichte wie auf dem Grund der persönlichen Gewissen weiterschwingen. Bis in ihre besten Erfolge hinein bleibt sie in Gefahr, sich zu verstricken, im Bestreben den tausend Fragen zu antworten und den tausend Anforderungen zu willfahren, die sich mit jeder neuen Generation frisch stellen, in einem Differenzierungsprozeß, der den Glauben von seinem Zentrum abzuziehen droht. Um zahlreichere und sensationellere Früchte zu tragen, gefährdet er sich bis an den Rand seiner Selbstauflösung – dann aber setzt die kompensierende Bewegung ein; auch sie ist vom Geist erweckt, der immer zum Zentrum zurückführt und die Einheit wiederherzustellen oder sie in der Gestalt des beschauenden Blickens wiederzufinden strebt. Nun gewinnt das Mysterium seine Tiefe wieder. Aus dem mühseligen vielfältigen Wort sammelt der Mensch sich, im Schweigen geeinigt. Der Verstand erkundet alle Dimensionen des Glaubens, stellt ihre Umrisse fest, gräbt nach seinen Voraussetzungen, breitet seine Folgerungen aus, leitet Regeln des Handelns für neue Situationen ab: jetzt aber ist es der Glaube, der die Seele durchdringt, und je tiefer er in sie eingeht, um so einfacher macht er sie und damit sich selbst. Auch in diesem Sinn kann man mit dem hl. Ambrosius sagen: »Das Zeichen Gottes liegt in der Einfalt des Glaubens.«¹

¹ Genauere Erklärungen, Begründungen oder Weiterführungen finden sich in unserem Werk »La Foi Chrétienne, Essai sur la Structure du symbole des Apôtres« (Paris, Aubier 1970; deutsche Ausgabe in Vorbereitung: Johannes-Verlag, Einsiedeln 1975), sowie in unserem Kommentar der Konzilskonstitution »Dei Verbum« im Gemeinschaftswerk »La Révélation divine«, Bd. 1, Sammlung »Unam Sanctum« (Paris, Editions du Cerf 1968).

»Ich glaube an Gott den allmächtigen Vater«

Von Joseph Ratzinger

Was tut eigentlich ein Mensch, der sich entscheidet, an Gott den allmächtigen Vater, den Schöpfer Himmels und der Erde zu glauben? Vielleicht wird der Inhalt eines solchen Entscheids am ehesten verständlich, wenn wir zunächst zwei geläufige Mißverständnisse benennen, in denen der Kern dessen verkannt ist, was solcher Glaube meint. Das eine Mißverständnis besteht darin, daß man die Gottesfrage für ein rein theoretisches Problem ansieht, das letzten Endes am Gang der Welt und unseres Lebens nichts ändert. Die positivistische Philosophie sagt von solchen Fragen, sie könnten nicht verifiziert und nicht falsifiziert werden, das heißt, es gebe keine Möglichkeit, sie klar als falsch zu erweisen, aber gerade das beweise ihre praktische Belanglosigkeit. Denn wenn sich etwas praktisch Unbeweisbares auch nicht widerlegen lasse, zeige dies, daß sich im menschlichen Lebenszusammenhang nichts dadurch ändere, daß es wahr oder falsch sei; solche Fragen aber könne man getrost beiseite lassen¹. Die theoretische Unwiderlegbarkeit wird so zu einem Zeichen der praktischen Unwichtigkeit; was nirgends anstößt, bedeutet nichts. Wer heute sieht, in welch gegensätzliche Arrangements das Christentum verwickelt wird, wie es nach seinem monarchistischen und nach dem nationalistischen Gebrauch nun als Zutat zu marxistischem Denken auftritt, könnte in der Tat versucht sein, den Glauben der Christen als ein nichtiges Scheinmedikament aufzufassen, das beliebig verwendet werden kann, weil es jedes wahren Inhalts entbehrt.

Es gibt aber auch die genau gegenteilige Auffassung, welche sagt, der Gottesglaube sei nur ein Mittel einer bestimmten gesellschaftlichen Praxis, er lasse sich völlig auf diese Praxis zurückführen und verschwinde allerdings, wo diese Praxis verschwinde. Er sei erfunden, um Herrschaft zu festigen und Menschen in der Unterordnung unter die bestehenden Mächte zu erhalten. Wenn andere im Gott Israels ein revolutionäres Prinzip sehen, dann stimmen sie im Grunde diesem Ansatz zu, nur daß sie die Gottesidee dann eben mit der von ihnen für richtig gehaltenen Praxis gleichsetzen.

Wer die Bibel liest, wird in der Tat an dem praktischen Charakter des Bekenntnisses zum allmächtigen Gott nicht zweifeln können. Für die Bibel ist klar, daß eine Welt unter dem Wort Gottes gänzlich anders aussieht als

¹ Vgl. zur Positivismus-Problematik B. Casper, Die Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Bewußtsein. In: J. Ratzinger, Die Frage nach Gott. Freiburg 1972, S. 27–42; N. Schiffrers, Die Welt als Tatsache. In: J. Hüttenbügel, Gott-Mensch-Universum. Graz 1974, S. 31–69.

eine Welt ohne Gott, ja, daß nichts gleich bleibt, wenn man Gott wegnimmt bzw. daß umgekehrt alles sich ändert, wenn ein Mensch sich zu Gott bekehrt. So wird zum Beispiel ganz beiläufig im ersten Thessalonicherbrief (4, 3 ff.) den Männern gesagt, das Verhältnis zu ihren Frauen müsse durch eine heilige Ehrfurcht gekennzeichnet sein und »nicht durch gierige Leidenschaft wie bei den Heiden, die Gott nicht kennen«. Die Veränderung, die sich durch das Eintreten Gottes in einen Lebenskontext abspielt, reicht danach bis ins Persönlichste und Intimste der menschlichen Beziehungen hinein; die Unkenntnis Gottes, der Atheismus, drückt sich konkret als Ehrfurchtslosigkeit des Menschen vor dem Menschen aus und Gott erkennen, heißt den Menschen neu sehen. Das gleiche bestätigt sich in den anderen Texten, in denen Paulus vom Atheismus spricht. Im Galaterbrief sieht er als die kennzeichnende Auswirkung der Unkenntnis Gottes die Verknechtung an die »Weltelemente« an, zu denen der Mensch in eine Art von Anbetungsverhältnis tritt, das aber zur Sklaverei wird, weil es auf Unwahrheit beruht; der Christ kann die Elemente als »kläglich« und »armselig« verspotten, weil er die Wahrheit erkannt hat und dadurch von dieser Tyrannei freigeworden ist (4, 8 f.). Im Römerbrief führt Paulus diesen Gedanken weiter aus: Er behauptet im Blick auf die heidnische Philosophie und ihr Verhältnis zu den bestehenden Religionen, die Völker des Mittelmeerraums hätten die Erkenntnis Gottes ins bloß Theoretische abgeschoben und seien durch diese Perversion selbst der Perversität verfallen; indem sie den Grund aller Dinge, den sie sehr wohl kannten, bewußt aus ihrer Praxis ausklammerten, hätten sie die Wirklichkeit auf den Kopf gestellt, seien orientierungslos geworden, maßstablos und unfähig, das Niedrige und das Edle, das Große und das Gemeine zu unterscheiden und so praktisch jeder Perversität zugänglich (1, 18–32) – ein Gedankengang, dem man eine bestürzende Aktualität gewiß nicht absprechen kann. Nehmen wir schließlich noch den zentralen alttestamentlichen Text über den Gottesglauben hinzu, so bestätigt sich das Gleiche: Die Offenbarung des Gottesnamens (Ex 3) ist dort zugleich die Offenbarung des Gotteswillens; von ihr her ändert sich nicht nur im Leben des Mose alles, sondern auch im Leben seines Volkes und damit in der Geschichte der Welt. Bezeichnend ist ja, daß hier nicht ein Gottesbegriff erdacht, sondern ein Name geoffenbart wird, das heißt, es kommt nicht eine Kette theoretischer Überlegungen zu einem gewissen Ende, sondern es entsteht eine Beziehung, die der Beziehung zwischen Personen vergleichbar ist, aber sie doch auch überschreitet, da sie den Lebensgrund als solchen ändert oder richtiger: den bisher verdeckten Lebensgrund ins Licht rückt und zum Anruf werden läßt. Deshalb nennt der Israelit den täglich wiederholten Akt des Glaubensbekenntnisses die Übernahme des Joches der Gottesherrschaft; das Credo-beten ist der Akt, in dem er seinen Platz in der Wirklichkeit bezieht. Dabei muß noch eins vermerkt werden, das für ein neutral bleiben wollendes Denken sicher das Anstößigste

ist. Was ich meine, kommt sehr schön in der vorhin erwähnten Stelle des Galaterbriefes zum Vorschein, wo Paulus an die atheistische Vergangenheit seiner Briefpartner erinnert und dann sagt: Nun aber habt ihr Gott erkannt – um sich sogleich zu verbessern: vielmehr, ihr seid von Gott erkannt worden (4, 9). Hier drückt sich eine durchgehende Erfahrung aus: Gotteserkenntnis und -bekenntnis ist ein aktiv-passiver Vorgang, sie ist nicht eine Konstruktion des Denkens, sei es theoretischer oder praktischer Art, sie ist ein Akt des Betroffenseins, dem dann das Denken und das Tun antwortet, dem es sich freilich auch verweigern kann. Was die Bezeichnung Gottes als »Person« und was das Wort »Offenbarung« meint, kann man nur von hier aus verstehen: In der Gotteserkenntnis geschieht auch und sogar zuerst etwas von der anderen Seite her; Gott ist nicht ruhendes Objekt, sondern der aktive Grund unseres Seins, der sich selbst zur Geltung bringt, der an die innerste Mitte unseres Seins anklopft und freilich gerade darum überhört werden kann, weil der Mensch so leicht weit weg von seiner Mitte, von sich selber lebt. Indem wir auf das passive Element in der Gotteserkenntnis gestoßen sind, haben wir zugleich die Wurzel der beiden Mißverständnisse berührt, von denen eingangs die Rede war: Sie setzen beide nur Erkenntnisse voraus, in denen der Mensch selbst aktiv ist. Sie kennen allein den Menschen als aktives Subjekt in der Welt und sehen die ganze Wirklichkeit nur als ein System toter Objekte an, mit denen der Mensch hantiert. Gerade an diesem Punkt aber widerspricht ihnen der Glaube, hier erst kann man anfangen, zu begreifen, welche Einstellung Glaube ist.

Aber wir wollen nicht zu schnell vorgehen. Versuchen wir, uns vor weiteren Schritten Rechenschaft abzulegen über das, was bisher in Sicht gekommen ist. Klar wurde, daß der Satz »ich glaube an Gott den allmächtigen Vater« keine folgenlose theoretische Formel ist. Ob er gilt oder nicht gilt, verändert die Welt von Grund auf. Ein nächster Schritt eröffnet sich, wenn wir auf die Fassung achten, die Werner Heisenberg diesem Gedanken in seinen Gesprächen über Naturwissenschaft und Religion gegeben hat. Es hat heute einen geradezu prophetischen Klang, wenn man liest, was nach seinem Bericht der Physiker Wolfgang Pauli ihm gegenüber 1927 dazu geäußert hat. Pauli sagt da, er fürchte, nach dem Zusammenbruch der religiösen Überzeugungen werde auch die bisherige Ethik in kürzester Frist zusammenbrechen, »und es werden Dinge geschehen von einer Schrecklichkeit, von der wir uns jetzt noch gar keine Vorstellung machen können«². Wie kurz darauf schon die Verhöhnung des Gottes Jesu Christi als einer jüdischen Erfindung das

² W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*. München 1969, S. 118; eine Äußerung aus dem Jahr 1952 nimmt diesen Gedanken nochmals auf: »Wenn einmal die magnetische Kraft ganz erloschen ist, die diesen Kompaß gelenkt hat . . ., so fürchte ich, daß sehr schreckliche Dinge passieren können, die über die Konzentrationslager und die Atombomben noch hinausgehen« (S. 195).

bisher Unausdenkliche zur Tatsache machen würde, konnte damals niemand voraus wissen. Heisenberg hat in dem gleichen Gespräch aber auch mit großer Energie die Frage in Angriff genommen, die in unseren Überlegungen bisher noch unbeantwortet blieb: Ist »Gott« dann aber nicht vielleicht doch nur Funktion einer gewissen Praxis? Heisenberg berichtet, er habe den großen dänischen Physiker Niels Bohr gefragt, ob man Gott nicht etwa in der gleichen Wirklichkeitsordnung sehen müsse, wie bestimmte imaginäre Zahlen im Bereich der Mathematik, die es zwar als natürliche Zahlen nicht gibt, auf denen aber ganze Zweige der Mathematik beruhen, so daß es sie »nachträglich doch gibt ... Könnte man ... das Wort ›es gibt‹ in der Religion auch als ein Aufsteigen zu einer höheren Abstraktionsstufe auffassen? Dieses Aufsteigen soll es uns leichter machen, die Zusammenhänge der Welt zu verstehen, mehr nicht.«³ Ist Gott eine Art von moralischer Fiktion, um geistige Zusammenhänge abstrakt-übersichtlich darstellen zu können – das ist die Frage, die hier gestellt wird. Heisenberg setzt sich im selben Zusammenhang noch mit einer anderen Spielart desselben Problems auseinander, mit einer Auffassung von Religion, wie etwa Max Planck sie vertreten hatte. Dieser große Gelehrte unterschied, einer Denkfigur des neunzehnten Jahrhunderts folgend, streng zwischen der objektiven und der subjektiven Seite der Welt. Die Objektseite wird dann nach den exakten Methoden der Naturwissenschaft untersucht, der subjektive Bereich aber beruht auf persönlichen Entscheidungen, die außerhalb der Markierungen von wahr und falsch stehen; zu diesen subjektiven Entscheidungen, die jeder allein verantworten muß, gehört für ihn der Bereich der Religion, die so mit persönlicher Überzeugung gelebt werden kann, ohne in die objektive Welt der Wissenschaft einzutreten. Heisenberg berichtet, wie sich im Gespräch zwischen ihm und Wolfgang Pauli klärte, daß eine so vollständige Trennung zwischen Wissen und Glauben »sicher nur ein Notbehelf für sehr begrenzte Zeit« sein könne⁴. Die Religion, den Glauben an Gott, von der objektiven Wahrheit abzuschneiden, bedeutet ihr innerstes Wesen verkennen. »In der Religion ist objektive Wahrheit gemeint«, so habe Niels Bohr auf seine Frage geantwortet, berichtet Heisenberg; er habe hinzugefügt: »Aber mir scheint die ganze Einteilung in die objektive und die subjektive Seite der Welt hier viel zu gewaltsam.«⁵

Wir brauchen für unsere Absichten nicht zu verfolgen, wie Bohr im Gespräch mit Heisenberg vom Naturwissenschaftlichen her die Unterscheidung zwischen objektiv und subjektiv übersteigt und sich auf eine Mitte hinter beiden vortastet. Der Kernpunkt, um den es geht, liegt auch ohnedies zutage: Glaube an Gott will nicht eine fiktiv-abstrakte Vereinigung verschiedener Handlungsschemata darbieten, er will auch mehr sein als eine Über-

³ Ebd., S. 126.

⁴ Ebd., S. 117 f.

⁵ Ebd., S. 123 ff.; vgl. S. 126–130.

zeugung des Subjekts, die unvermittelt neben einer gottleeren Objektivität steht. Er will gerade den Kern, die Wurzel des Objektiven aufdecken, den Anspruch der objektiven Wirklichkeit in voller Schärfe zur Geltung bringen. Er tut dies, indem er an jenen Ursprung führt, der Objekt und Subjekt verbindet und die Beziehung beider überhaupt erst erklärlich macht. Einstein hat darauf hingewiesen, daß gerade die Beziehung von Subjekt und Objekt das größte aller Rätsel ist, oder genauer gesagt, daß unser Denken, unsere im reinen Bewußtsein ausgedachten mathematischen Welten auf die Wirklichkeit passen, daß unser Bewußtsein so strukturiert ist wie die Wirklichkeit und umgekehrt, das ist doch der vorgängige Grund, auf dem alle Naturwissenschaft aufruht⁶. Sie hantiert wie selbstverständlich damit, aber nichts ist weniger selbstverständlich als das. Denn das heißt, daß das ganze Sein die Art des Bewußtseins hat; daß im menschlichen Denken, in der Subjektivität des Menschen, das in Erscheinung tritt, was objektiv die Welt bewegt. Die Welt hat die Art des Bewußtseins an sich. Das Subjektive ist der objektiven Wirklichkeit nicht etwas Fremdes, sondern sie ist selbst wie ein Subjekt. Das Subjektive ist objektiv und umgekehrt. Das wirkt sich bis in die Sprache der Naturwissenschaft hinein aus, die hier durch den Zwang der Dinge mehr deutlich werden läßt, als oft die bemerken, die sie gebrauchen. Dafür ein Beispiel aus einem ganz anderen Bereich: Auch die verbissensten Neodarwinisten, die jeden finalen, zielgerichteten Faktor aus der Entwicklung ausschalten wollen, um ja nicht in den Verdacht der Metaphysik oder gar des Gottesglaubens zu geraten, reden mit der größten Selbstverständlichkeit immerfort von dem, was »die Natur« tut, um jeweils die besten Durchsetzungschancen wahrzunehmen. Wenn man den üblichen Sprachgebrauch untersucht, wird man zu der Feststellung kommen, daß die Natur hier ständig mit Gottesprädikaten bedacht wird, oder vielleicht genauer: Sie hat präzis die Stellung übernommen, die im Alten Testament der Weisheit zugeschrieben wurde. Sie ist eine bewußt und äußerst vernünftig handelnde Größe. Selbstverständlich würden die betreffenden Wissenschaftler, spräche man sie darauf an, erklären, daß das Wort Natur hier nur eine abstrakte Schematisierung vieler Einzelelemente sei, also so etwas wie eine imaginäre Zahl, die der Vereinfachung der Theorienbildung dient und ihrer besseren Überschaubarkeit. Aber man muß doch ernsthaft fragen, ob irgend etwas an dieser ganzen Theorie noch heil bliebe, wenn man diese Fiktion strikt verbieten und auf ihre konsequente Ausschaltung dringen würde. In der Tat würde kein logischer Zusammenhang mehr bestehen bleiben.

Josef Pieper hat von noch einmal einer anderen Seite her denselben Sachverhalt verdeutlicht. Er erinnert daran, daß es nach Sartre keine Natur der

⁶ Hier zitiert nach J. Pieper, *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs*. In: L. Oeing-Hanhoff, Thomas von Aquin 1274/1974. München 1974, S. 47–70, Zitat S. 50.

Dinge und des Menschen geben könne, denn – so Sartre – dann müsse es ja Gott geben. Wenn die Wirklichkeit nicht selbst aus einem schöpferischen Bewußtsein kommt, wenn sie nicht Verwirklichung eines Entwurfs, einer Idee ist, dann kann sie nur ein Gebilde ohne feste Konturen sein, das sich beliebiger Verwendung darbietet; wenn es aber in ihr Sinngestalten gibt, die dem Menschen voraufgehen, dann auch einen Sinn, dem solches zu verdanken ist. Für Sartre ist die feststehende erste Gewißheit dies, daß es keinen Gott gibt; also kann es keine Natur geben – das bedeutet, daß der Mensch zu einer ungeheuerlichen Freiheit verurteilt ist: ohne Maßstab muß er selbst erfinden, wozu er sich und die Welt machen will⁷. An dieser Stelle wird wohl allmählich klar, welcher Art die Alternative ist, vor die der erste Glaubensartikel den Menschen stellt. Es geht darum, ob der Mensch die Wirklichkeit als pures Material oder als Ausdruck eines ihn angehenden Sinnes annimmt; ob er Werte erfinden oder finden muß. Je nachdem ist von zwei ganz verschiedenen Freiheiten, von zwei ganz verschiedenen Grundorientierungen des Lebens die Rede.

Vielleicht drängt sich manchem gegenüber diesen Überlegungen zusehends der Einwand auf, all das bisher Gesagte sei doch ein letztlich fruchtloses Spekulieren um den Gott der Philosophen; an den lebendigen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Vater Jesu Christi führe es nicht heran. Die Bibel spreche nun einmal nicht von zentraler Ordnung (wie Heisenberg⁸), von Natur und Sein (wie die frühere Philosophie); das sei eine Verwässerung des Glaubens, in dem es um den Vater, um Jesus Christus, um Ich und Du, um die persönliche Beziehung des Betens zu dem liebenden Gott gehe. Solche Einwände klingen fromm, sind aber doch kurzschlüssig und verdecken die Größe dessen, worauf der Glaube zielt. Richtig daran ist, daß Gott nicht ebenso festgestellt werden kann wie irgend ein meßbarer Gegenstand. Zwar gäbe es kein Messen ohne den geistigen Zusammenhang des Seins, also ohne den geistigen Grund, der den Messenden und das Gemessene verbindet. Aber eben deshalb wird dieser Grund selbst nicht gemessen, sondern geht allem Messen voraus. Die griechische Philosophie hat dies so ausgedrückt: Die letzten Gründe alles Beweisens, auf denen das Denken überhaupt ruht, werden nicht noch einmal bewiesen, sondern eingesehen. Aber wir alle wissen, daß es mit dem Einsehen eine eigene Sache ist. Es ist nicht abtrennbar von dem geistigen Standort, den ein Mensch in seinem Leben eingenommen hat. Die tiefsten Wahrnehmungen des Menschen brauchen den Menschen ganz. So ist klar, daß solche Erkenntnis ihre eigene Weise hat. Man kann Gott nicht ebenso feststellen wie irgend ein meßbares Ding. Es geht hier *auch* um einen Akt der Demut, nicht einer kleinlichen moralistischen, sondern sozusagen einer

⁷ J. Pieper hat auf diese Frage wiederholt und mit wachsendem Nachdruck hingewiesen; zuletzt in dem eben (Anm. 6) erwähnten Beitrag, bes. S. 50.

⁸ A. a. O., S. 118; zentral wird der Begriff in dem zweiten Gespräch (1952), S. 291 ff.

seinshaften Demut: das Gerufensein der eigenen Vernunft durch die ewige Vernunft anzunehmen. Dem steht gegenüber das Verlangen nach einer Autonomie, die erst die Welt erfindet und die nun freilich der christlichen Demut der Anerkenntnis des Seins die so merkwürdig andere Demut der Seinsverachtung entgegensetzt: An sich ist der Mensch ja nichts, ein nicht fertig umschriebenes Tier, aber wir könnten vielleicht noch etwas aus ihm machen . . .

Wer zwischen dem Gott des Glaubens und dem Gott der Philosophen allzusehr trennt, nimmt dem Glauben seine Objektivität und zerreißt damit wieder Objekt und Subjekt in zwei verschiedene Welten. Der Zugang zu dem einen Gott kann freilich sehr verschieden sein. Die Dialoge mit den Freunden, die Heisenberg aufgezeichnet hat, zeigen, wie ein redlich suchendes Denken durch den Geist in der Natur zur zentralen Ordnung findet, die nicht nur existiert, sondern fordert und fordernd die Kraft der Gegenwart hat, der Seele vergleichbar wird: Die zentrale Ordnung kann uns gegenwärtig werden wie die Mitte eines Menschen einem anderen Menschen. Sie kann uns begegnen⁹. Für den, der in der christlichen Tradition aufgewachsen ist, beginnt der Weg im Du des Gebetes: Er weiß, daß er den Herrn anreden kann; daß dieser Jesus nicht eine historische Persönlichkeit der Vergangenheit, sondern über alle Zeiten hin gleichzeitig ist. Und er weiß, daß er im Herrn, mit ihm und durch ihn hindurch den anreden kann, zu dem Jesus »Vater« sagt. Er sieht gleichsam in Jesus den Vater. Denn er sieht, daß dieser Jesus von anderswoher lebt, daß sein ganzes Dasein Austausch mit dem Anderen, Herkommen von ihm und Zurückgeben an ihn ist. Er sieht, daß dieser Jesus wirklich seiner ganzen Existenz nach »Sohn« ist, einer, der sich innerst von einem anderen empfängt und sich als Empfangen lebt. In ihm ist der verborgene Grund da; im Handeln, Reden, Leben, Leiden dessen, der wahrhaft Sohn ist, wird dieser Unbekannte sichtbar, hörbar, zugänglich. Der unbekannte Grund des Seins enthüllt sich als Vater¹⁰. Die Allmacht ist wie ein Vater. Gott erscheint nicht mehr als höchstes Seiendes oder als das Sein, sondern als Person. Und trotzdem: Die persönliche Beziehung, die hier entsteht, ist nicht gleichartig mit rein zwischenmenschlichen Beziehungen – insofern ist es doch eine Verharmlosung, wenn vom Gottesverhältnis nur im Schema der Ich-Du-Beziehung gesprochen wird. Die Anrede an Gott meint nicht irgend ein Gegenüber, das mir gegenüber bleibt wie ein anderes Du, sondern sie stößt auf den Grund meines eigenen Seins vor, ohne den ich nicht ich wäre, und dieser Grund meines Seins ist identisch mit dem Grund des Seins überhaupt, ja er ist das Sein, ohne welches nichts ist. Das Erregende ist nun freilich, daß dieser absolute Grund zugleich Beziehung ist; nicht weniger als ich,

⁹ Ebd., S. 293.

¹⁰ Weiter ausgeführt habe ich diese Gedanken in meinem Beitrag: Tradition und Fortschritt. In: A. Paus, Freiheit des Menschen. Graz 1974, S. 9–30. Zum Folgenden meine Einführung in das Christentum. München ¹¹1974, S. 48–53.

der ich erkenne, denke, fühle, liebe, sondern mehr als ich, so daß ich nur erkennen kann, weil ich erkannt bin, nur lieben kann, weil ich zuvor schon geliebt bin. Der erste Glaubensartikel meint also eine höchst persönliche und eine höchst sachliche Erkenntnis zugleich. Eine höchst persönliche Erkenntnis: das Finden eines Du, das mir Sinn gibt, dem ich mich unbedingt anvertrauen darf. Deshalb ist er nicht als neutraler Satz formuliert, sondern als Gebet, als Anrede: Ich glaube an Gott – ich glaube an dich, ich vertraue mich dir an. Wo Gott wirklich erkannt ist, ist er nicht eine Sache, von der man reden kann wie von imaginären oder natürlichen Zahlen, sondern ein Du, zu dem man redet, weil wir von ihm angeredet sind. Aber ich kann mich ihm deshalb unbedingt anvertrauen, weil er unbedingt *ist*, weil seine Person der objektive Grund alles Wirklichen ist. Anvertrauen, vertrauen überhaupt als begründete Wirklichkeit in dieser Welt ist möglich, weil der Grund des Seins vertrauenswert ist – wo dies nicht wäre, bliebe alles Einzelvertrauen zuletzt eine leere Farce oder eine tragische Ironie.

Müssen wir nach all diesen Überlegungen noch einmal auf die Fragen vom Anfang eingehen, in denen ja auch der heute um und um bedrängende Einwand des Marxismus steckt, Gott sei gleichsam nur die imaginäre Zahl der Herrschenden, in der sie ihre Macht überschaubar zusammenfassen; ein Weltbild, das sich in den Begriffen »Vater« und »Allmacht« abschließt und die Anbetung des Vaters, der Allmacht verlangt, erweise sich als Credo der Unterdrückung; nur die radikale Emanzipation von Vater und Allmacht könne die Freiheit herstellen? Eigentlich müßten wir wohl unter dieser Perspektive den ganzen Denkweg noch einmal zurücklegen; vielleicht kann es aber nach allem Gesagten doch zureichen, wenn ich statt dessen am Schluß an eine Szene aus Solschenizyns »August Vierzehn« erinnere, die genau auf diese Fragen bezogen ist. Zwei russische Studenten, wie nahezu ihre ganze Generation von sozialrevolutionären Ideen begeistert, lassen sich in der Ausnahmesituation des patriotischen Aufbruchs am Kriegsbeginn 1914 in ein Gespräch mit einem seltsamen Weisen ein, dem sie den Spitznamen »der Astrolog« gegeben haben. Sehr behutsam versucht dieser, sie von dem Gespenst einer wissenschaftlich erdachten sozialen Ordnung wegzuführen, das Chimärische einer Weltverwandlung durch die revolutionäre Vernunft sichtbar zu machen: »Wer kann sich vermessen zu behaupten, er sei imstande, ideale Zustände AUSZUDENKEN? ... Überheblichkeit ist ein Zeichen geringer geistiger Entwicklung. Wer geistig wenig entwickelt ist – der ist überheblich, wer geistig hoch entwickelt ist – der wird demütig.« Am Schluß steht nach manchem Hin und Her die Frage der Jungen: »Ist denn die Gerechtigkeit kein zureichendes Prinzip einer Gesellschaftsordnung?« Darauf die Antwort: »Sicher! ... Aber wiederum nicht unsere eigene, wie wir sie uns für das bequeme irdische Paradies vorstellen. Sondern jene Gerechtigkeit, deren Geist vor uns, ohne uns und aus sich selbst ist. Und wir müssen ihr

entsprechen!«¹¹ Solschenizyn hat die beiden Gegensatzbegriffe »ausdenken« und »entsprechen« mit viel Bedacht auf unterschiedliche Weise im Druck hervorheben lassen: das Wort ausdenken sozusagen großsprecherisch in Kapitälchen, das Wort entsprechen demütig in Kursive. Das Letzte ist nicht das Ausdenken, sondern das Entsprechen. Ohne das Wort Gott zu nennen, in der Scheu dessen, der von weit her zur Mitte führen muß (»er sprach, sah die beiden an: war er auch nicht zu weit gegangen?«), formuliert der Dichter hier sehr präzise das, was Anbetung bedeutet, was der erste Glaubensartikel meint. Das Letzte ist für den Menschen nicht das Ausdenken, sondern das Entsprechen, das Zuhören auf die Gerechtigkeit des Schöpfers, auf die Wahrheit der Schöpfung selbst. Und nur das gewährleistet Freiheit, denn nur das sichert jene unantastbare Ehrfurcht des Menschen vor dem Menschen, vor dem Geschöpf Gottes, die nach Paulus Kennzeichen dessen ist, der Gott kennt. Solches Entsprechen, Annehmen der Wahrheit des Schöpfers in seiner Schöpfung, ist Anbetung. Darum geht es, wenn wir sagen: Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer Himmels und der Erde.

¹¹ A. Solschenizyn, August Vierzehn (deutsche Übersetzung: Luchterhand 1972) S. 513 und 517; die ganze Szene (Abschnitt 42), S. 495–517.

Die drei Gebete Abrahams

Von Louis Massignon

Angeichts der wachsenden Perversität unserer Geschichtszeit und des sich enthüllenden »Mysteriums des Bösen« liegt die letzte Zuflucht der Menschheit im unbedingten Gebet. Nicht umsonst hat Gandhi, die indische und fernöstliche Bußtradition zusammenfassend, sie dem egoistischen Solipsismus des Yoga entrissen, um daraus eine Disziplin stellvertretender Sühne zu machen, die alle Aktivismen des Kolonialismus und ihre Gier nach Gold und Blut überwog, und durch seinen machtvollen Tod für die Armen und Verfolgten die Anstrengungen der heiligen Beter und Einsiedler des Christentums eingeholt. Gebet ist kein einsamer Luxus, der uns für Gott schmückt, sondern das tiefste Werk der *Barmherzigkeit*, das die gebrochenen Herzen heilt, indem es selber als Wunde aufbricht.

Antonius, Pachomius haben in der Wüste gebetet, in der schweigsamen und schrecklichen Wüste, um die letzte Schlacht (den *jihad akbar* der Araber) für das Heil aller zu schlagen. Im Schweigen wird das Wort erfahren, senkt sich der Same Gottes in das Gebet. In der arabischen Wüste verstehen wir die Strenge der göttlichen Forderung, die uns zum Verstummen bringt und ins Gebet zwingt. Da bietet uns der rufende Gott die äußersten Waffen an, die er väterlich dem Sohn darbot, damit er mit ihnen durch sein öffentliches Leben in seine Passion eintrete: geschmiedet werden sie nur in der Einsamkeit von Nazaret, bei den Anachoreten und Reklusen – freiwilligen oder nicht – in den Karmel, Kartausen und Trappistenzellen. Als Foucauld die Bande zu seinem Orden löste, sagte er, das WORT sei auf Bitten einer schweigsamen Jungfrau aus der verschwiegenen Klausur der Ewigkeit herausgetreten, um bei der Himmelfahrt in diese zurückzukehren, das Schweigen zwischen beiden Zeiten nur deshalb unterbrechend, weil ihn ein Rat der Liebe dazu bewog.

Nicht allen frommt es, ihr ganzes irdisches Leben lang im alleinigen Gebet zu verharren. Wesentlich ist, daß einer den Rückzug ernsthaft genug vollzogen hat, um sein Leben lang dessen beispielhaftes Prägmal so lebendig zu bewahren, daß er es weitergeben kann. Auch Foucauld hat Cheikhle verlassen, um die Botschaft nach außen zu tragen. Aber ein solches Zeugnis gilt nur als persönliches, für das man seinen Namen aufs Spiel setzt; wenn Gott sich einen Zeugen wählt, macht er ihn für die andern unkenntlich und verächtlich, verhüllt seine Seele, um sie vor eitlem Ruhm zu wahren – wie der Targi sich gegen den Sandwind schützt –, damit »sie ihr Antlitz nur Ihm allein entberge«. Aber gleichzeitig wird er in dieser Vermummung mit den andern vertauscht, auf daß er, ohne daß sie es spüren, ihre Sünden trage und das

Gericht von ihnen abwende. Allen Giften einer überhandnehmenden gottlosen Technik zum Trotz begnügt Gott sich, wenn es gilt, unsere Schwären zu desinfizieren, mit homöopathischen Dosen an Heiligkeit. Er holt sie sich bei solchen, denen Buße den bitteren Geschmack der Sünde wiederverliehen hat. Und wie das? Er ruft sie durch befreundete Stimmen, durch jene »apotropäischen« von Geschlecht zu Geschlecht sich abfolgenden Zeugen, die von der arabischen Tradition die *Abdâl*, die Erben Abrahams genannt werden, die oft unbewußt mit seiner Fürsprachemacht und seinem sühnenden Mitleid begabt sind, um zur Schwelle der engen Pforte, der schwer erspähbaren, scheinbar undurchschreitbaren, zu geleiten, die zur Heimat hin offensteht: zum verheißenen Land.

Heute, da der Schreck vor unserer nahenden Endzeit uns das Kehrtmachen lehrt, unsern Ursprüngen zu, da uns die Seuche unserer Spaltungen die gemeinsamen Ahnen aufzusuchen zwingt, ist es weise, uns den Gliedern der geistlichen Kette dieser lauterer Zeugen entlang zurückzutasten (*series episcoporum* für die christlichen Weihen, *asanîd* in der mohammedanischen Überlieferung), die uns zu Abraham zurückführen, und das um so entschlossener, als unser Fall ein verzweifelterer ist. Mehr als jeder andere ist Abraham »Fürsprecher in verzweifelten Fällen«. Andere Heilige mögen vorübergehende Wunden heilen, er dagegen wird von zwölf Millionen beschnittenen Juden, die das Heilige, einst verheißene Land für sich allein besitzen möchten, noch immer als der Vater angerufen, und nicht minder von vierhunderttausend Mohammedanern, die sich geduldig seinem Gott anvertrauen bei den fünf Gebeten, den Verlobungen, Begräbnissen. Die Juden haben nur noch eine Hoffnung, aber sie ist abrahamisch; die Mohammedaner nur noch einen Glauben, aber er ist derjenige Abrahams an die Gerechtigkeit Gottes (oberhalb aller menschlichen Wahrscheinlichkeit). Und diese beiden Jahrtausende alten Bezeuger überwuchten – reglos wie feuerspeiende Berge – die vergänglichen Freuden und Sorgen der Unbeschnittenen im Dämmerlicht der Idole. Es sei denn, man entdecke auch dort, bei sorgsamer Suche, allenthalben zerstreut, die noch warme Asche eines fürchterlichen, nochmals abrahamischen Ausbruchs, die der verruchten Stadt, die sich aus Selbstliebe von Gott ausgeschlossen hatte, und alle Hoffnung und allen vertrauenden Glauben in ein Bündnis zwischen Mann und Mann zusammenzuraffen versuchte, ein Bündnis, das sie immerhin ein erstes Mal mit Abraham verknüpfte und ihn zweimal für sie, diese Gottverlassensten, zu beten gezwungen hatte: ein Pakt der Loyalität mit Sträflingen, für Abraham der überraschende Ausgangspunkt seiner ökumenischen Berufung. Ein gegebenes, gehaltenes Wort, als letzte Zuflucht der göttlichen Transzendenz, des treuen Zeugnisses, das allen Glauben und alle Hoffnung belebt.

Unter den drei feierlichen Gebeten Abrahams, noch vor dem Gebet für Ismael, den Araber, und die Mohammedaner, noch vor dem Gebet für Isaak

und die zwölf aus seinem Sohn Jakob hervorgehenden Stämme, müssen wir an das erste, das Gebet für Sodom, denken, ohne ungesunde Neugier und ohne pharisäische Verachtung, beim Abendläuten, »che volge il disio« (Dante, Purg. 8, 1).

Es ist hier nicht der Ort, die Textüberlieferung dieser drei Gebete durch alle Zufälle der Abschreiber und Übersetzer hindurch zu verfolgen. Die Entdeckungen semitischer Altertumswissenschaft weisen immer klarer auf eine äußere geschichtliche Kontinuität, die uns befähigt, zur abrahamischen Welt zurückzudringen, zeigen auch immer eindrucklicher das ausnahmehafte, monolithische Überdauern der beiden Gruppen der Beschneidung, Juden und Araber, gegenüber den Christen. Wie für jedes Kind, das seinen Vater begreifen will, so starrt vor uns, den Unbeschnittenen, eine Kluft auf, die einzig ein theologaler Glaube – oder eine Hoffnung oder eine Liebe von gleicher Kraft – zu überschreiten erlaubt: weil Gott wahrhaft der Vater ist. Hier nun tritt die geistliche Kette der Zeugen ein, welche die Weitergabe der sakramentalen Vollmachten stützt, *salvā inerrantiā*.

Parallel zur Geschichte werden wir auch durch die heutige Geographie Abraham angenähert: sie lenkt unsere Blicke auf die hohe Stätte der Menschheit, die zuerst die seine war. Hier nochmals begegnet uns der Mohammedaner mit seiner doppelten *qibla*, der Gebetswendung nach Mekka und nach Jerusalem, und der an Ostern sinnende Jude, für den »Nächstes Jahr in Jerusalem« zum Heute werden wird. So kehren die beiden feindlichen Brüder leiblich zum erwählten Ort ihrer Auferstehung zurück – die el-Aqçā-Moschee der Mohammedaner und hundertfünfzig Meter davon, auf dem gleichen Haram, der Tempel der Juden –, während dreihundertfünfzig Meter weiter die Anastasis, das Heilige Grab der Christen, steht, die, »ihrer abrahamischen Adoption« kaum bewußt, noch nicht daran denken, für die Parusie des Herrn dorthin zurückzukehren. Immerhin haben sie dort arabisches Zeugen ihres Glaubens und die geographische Konvergenz der Pilger der drei abrahamischen Kulte zu einem selben Heiligen Land, um daselbst jene dreifache Gerechtigkeit zu finden, die Abraham in seiner dreifachen Erprobung zuteil geworden ist, hat seit kurzem zu einem furchtbaren Krieg geführt. Weshalb? Weil die Christen ihrer vollen Pflicht den Brüdern in Abraham gegenüber noch nicht bewußt wurden. Weil sie diesen noch nicht hinreichend erklärt haben, auf welche Art man das Heilige Land, die eine der beiden Verheißungen an Abraham, lieben soll. Diese Liebe kann freilich keine völlig theologale sein, weil Gott ja nicht »Mutter« ist. Wir Christen dürfen im Heiligen Land nur ein Menschheitssymbol für den »Garten der Kindheit« sehen (und nicht das Monopol eines rassistischen Staates eines fleischlichen Israel), nur das »irdische Nest«, bereitet für unsern Aufflug zum Schoß Abrahams, nur als lautere Mütterlichkeit, in die wir wenigstens betrachtend »zurückkehren« müssen, falls wir, wie es Christus dem Nikodemus sagt, aus

dem Geist geboren werden wollen. Wir Christen sollen begreifen, daß das wahre Heilige Land Maria ist, die in ihrem Haus in Nazaret – Foucauld hat es gewußt – uns mit ihr zusammen das Fiat zur Berufung lehrt. Die Sodomiter freilich können sich unserer Pilgerfahrt nicht anschließen, da sie, die in ihrer Zweierfreundschaft Gott nicht als den Dritten anerkennen wollen, auch nur einsam geheilt werden können. Sind sie aber einmal in der harten Einzelhaft der Buße, dann wird es möglich, ihnen in der Vertiefung ihrer freiwilligen Unfruchtbarkeit die nazarenische Jungfrauschaft zu zeigen, auf daß sie mit bewundernder und gekreuzigter Liebe Maria minnen als das höchste Sinnbild der transzendenten Gottheit (islamisch *al-mathal-al-a' la*). Denn das fruchtbare Lob der Jungfrau war der Grund, der Gott bewog, die Existenz Sodoms zu erlauben.

Das erste Gebet

Abrahams erstes Gebet erging für Sodom, anläßlich der Gastfreundschaft in Mambre, die eine Theophanie war. Dieser Mann aller Anfänge und Mündungen wird dort zwischen den beiden substantiellen Worten seiner Einung mit Gott festgehalten – dem Wort: »Ziehe aus« (aus Ur) und »Da bin ich« (um den Weg nach Moria zu beschreiten). Er hatte das städtische Dasein Chaldäas verlassen, um ein wandernder Hirt zu werden, den ersten Pfahl ins Heilige Land einzurammen, ganz nah seiner künftigen Grabstatt. Seine vollkommene Gastfreundschaft gegenüber den drei geheimnisvollen Besuchern (*»tres vidit et Unum adoravit«*), die kamen, um ihm die Isaakverheißung zu schenken, lockt sie, ihn zu erproben: Wird wohl Abraham, der jetzt seine Nachkommenschaft hat, weiterhin über die Sodomiten wachen, die Verbündeten seines Neffen Lot, die er schon einmal, mit Waffengewalt, gerettet hat, oder wird er, da sie derart verkamen, das Treuebündnis in den Wind schlagen? Man verkündet ihm also, daß sie abscheulich gesündigt haben, und daß der Herr sie ausrotten wird. Aber er ist selber als ein Fremdling und Gast in dieses Land gekommen, und sie waren seine Gastgeber gewesen: Gastfreundschaft ist und bleibt heilig. So beginnt Abraham seinen unerhörten Wettstreit in sublimer Feilscherei mit Gott. Diesmal kann er nicht mehr mit seinen 318 Mann ausrücken, um die Sodomiter zu retten; in ihrer Mitte selbst will er jetzt Retter entdecken und schmiedet sich ein immer reineres Gebet, das in Sodom fünfzig oder fünfundvierzig oder vierzig oder dreißig oder zwanzig oder bloß noch zehn Gerechte zu erwecken sucht, damit alle gerettet werden. Gott geht darauf ein, doch es sind ihrer nur drei (darunter Lot), und vier von den fünf Städten Sodomis werden verbrannt. Aber wie die Forderung des Opfers Abrahams nach der Rettung Isaaks in der Schwebe blieb bis zum Golgotaopfer, so auch die Verheißung für die Zehn, und in

Abrahams Namen muß man Gott diese Verheißung in Erinnerung rufen, Ihm dabei vorstellen, was die Ihm entrissene Verheißung diesem gekostet hat: zuerst die Verbannung Ismaels, der mit Hagar durch Sara in die Wüste verjagt wird, dann die Darbietung Isaaks auf dem Altar, ohne Wissen Saras, zwei grauenvolle Erprobungen der Liebe, die schon in der herausfordernden Vehemenz seiner erbarmenden Fürbitte für Sodom impliziert waren, als die Unterpfänder seines Segens für die Unbeschnittenen.

Hätte es in der verfluchten Stadt nur zehn Gerechte gegeben, so wäre sie heil. Das erste Gebet Abrahams schwebt für immer über den Gesellschaften der Verderbnis, um darin diese zehn Gerechten zu erwecken und sie so, auch ohne ihr Einverständnis, zu retten. Und man darf des Glaubens sein, daß es solche von Zeit zu Zeit findet, damit das Feuer des Himmels die Verderbten verschone.

Das zweite Gebet

In seinem zweiten Gebet in Berseba, dem »Brunnen des Zorns«, wo Gott ihm die Landesverweisung, die »Hegire« seines Erstgeborenen Ismael auferlegt, stimmt Abraham dessen Exil in der Wüste zu, wenn nur dessen Nachkommenschaft dort überlebe. Diese wird von Gott in der Welt mit einer besonderen Dauer ausgezeichnet; sie erhält als die ismaelische, arabische Rasse eine Art Berufung: das Schwert, »das Eisen der beißenden Macht« (Q 57, 25), das, wenn der Islam einmal ausgeformt ist, seine Drohung über alle Götzendiener erstreckt. Diesen wird der heilige Krieg erklärt, unerbittlich, solange sie nicht bekennen, daß es nur einen Gott gibt, den Abrahams, »des ersten Musulmanen«. Es ist kämpfende Einforderung für die reine Transzendenz, geheimnisvolle Auferstehung des Patriarchenkultes der Zeit vor dem mosaischen Dekalog und den Seligpreisungen, Entblößung der Wüste. Für den Islam ist jeder Friede in dieser Welt faul, der nicht auf der Anerkennung des Gottes Abrahams gründet. Selbst mit Christen und Juden, die sie zwar dulden, wollen sich die Mohammedaner nur unter der Klausel des Gottesurteils, der vasallischen »Kapitulation« ins Einvernehmen setzen; im übrigen überlassen sie diesen beiden Gruppen verächtlich alles, was im wirtschaftlichen Leben ein götzendienerisches Spiel mit den »Werken Gottes« treibt: Schiffsversicherungen, indirekte Steuern, Handel mit Edelmetallen, Wucher, Börse. Der Musulmane will solche Vorteile nicht, sie sind in seinen Augen ebenso verdächtig wie die religiösen Privilegien, auf die jene beiden Gruppen pochen. Er will für Gott der Kämpfer bleiben, der keinen andern Sold verlangt als seinen Anteil an der Beute. Die Kehrseite des Heiligen Krieges – der ja ein weit edlerer Streit ist als die Kriege um Zucker, Öl und Dünger – liegt darin, daß er zur Ausbeutung der geduldeten Juden und

Christen führt und zur methodischen Versklavung der Götzendiener. Die Christenheit hat dem Islam gewisse Aspekte der Kreuzzüge entlehnt, und später das Asiento der Negersklaven, die man in die Neue Welt beförderte. Auch der berufsmäßige Menschenmord der Soldaten schreit um Rache zum Himmel.

Im Islam der Nachkommen Ismaels gibt es einen Weg zum Heil: den *hajj*, die Pilgerfahrt. Der Heilige Krieg ist nur für die Männer. Für die Frau »ist der Heilige Krieg der *hajj*«; dieser aber wird ausdrücklich auf Abraham gegründet, und vor den erwürgten und dargebrachten Opfern gibt es bereits am Vortag der Tieropfer die reine Darbringung des Herzens eines jeden Pilgers. Im *Arafât* bringt er sich für die ganze Gemeinschaft dar, die Gegenwärtigen und die Abwesenden, deren Namen er ausruft. In diesem Augenblick ist die Frau dem Mann gleich. Mehr noch als das jüdische Pascha, als dessen eifersüchtige rassische Wiederholung sie nicht gelten darf, ist die mohammedanische Pilgerfahrt nach Mekka wesentlich dieser geistige Hingabeakt, und die »Herabkunft des Erbarmens« wartet nicht auf die morgigen Tieropfer, um die jährliche Vergebung zu schenken, deren »abrahamische Gültigkeit« der große jüdische Lehrer Maimonides anerkannte, weil sie auf die Fürbitte einiger reiner, demütiger und verborgener Seelen hin erfolgt: so wird einmal im Jahr das Gemeinschaftsleben entsühnt, dank den heiteren Tränen, dem Vorrecht der Anbeter der Transzendenz, die den ungesund bedauernden Rückwärtsblick westlicher Romantik nicht kennen. Die Geschichte der arabischen Rasse beginnt mit den Tränen Hagars, den ersten in der Bibel. Das Arabische ist die Sprache der Tränen: solcher, die wissen, daß Gott in seinem Wesen unzugänglich ist, und alles gut ist, so wie es ist. Kommt er in uns, so gleich einem Fremden, der unser Alltagsleben unterbricht wie eine Arbeitspause; dann geht er weiter. Einige wenige finden in der Vertiefung des Hingabeaktes des *Arafât* einen Weg zur Einigung, aber einsam, in der Nacht.

Denn der Islam, der nach Moses und Jesus mit dem Propheten Mohammed kommt, dem negativen Verkünder des Todesgerichts, das alles Geschaffene ereilen wird, bildet eine geheimnisvolle Antwort der Gnade auf Abrahams Gebet für Ismael und die Araber. Der Islam ist nicht die verzweifelte Rückforderung Verstoßener, die bis zum Ende vertagt werden wird, und seine geheime Infiltration ins Heilige Land ist wohl verständlich. Der Islam hat sogar eine positive Sendung: Israel zu widersprechen, daß es sich für so privilegiert hält, einen Messias aus der eigenen Rasse, vom Geschlecht Davids, also gemäß menschlicher Vaterschaft zu erwarten. Er bekräftigt, daß dieser verkannte Messias schon geboren ist, aus einer prädestinierten jungfräulichen Mutterschaft, nämlich Jesus, der Sohn Marias, der wiederkehren wird am Ende der Zeiten im Zeichen des Gerichts. Auch den Christen wirft er vor, noch nicht jeden Sinn des Heiligen Gastmahls erkannt zu haben

und jene Regel monastischer Vollkommenheit, die *rahbânija*, nicht zu verwirklichen, die alleinige Form der zweiten Geburt Jesu, die in ihnen durch die Ankunft des göttlichen Geistes die Auferstehung der Toten vorwegnimmt, deren Zeichen Jesus ist. Dieser doppelte Vorwurf des Islams an Juden und Christen, die ihre Privilegien mißbrauchen, als wären sie ihr Eigentum, diese Herausforderung, schneidend wie das Schwert der göttlichen Transzendenz, deren bedingungslose Anerkenntnis allein ihre heilige Berufung erfüllen kann, ist ein eschatologisches Zeichen, das uns mit unendlicher Ehrfurcht das zweite Gebet Abrahams bedenken heißt: das Gebet von Berseba.

Das dritte Gebet

Bei seinem dritten Gebet weilt Abraham auf Moria, das der Überlieferung als Ort des künftigen Tempels Salomos gilt, die Stätte der Opferung Isaaks. Abraham will die Treue, die er Gott beim Pakt der Beschneidung geschworen hat, um jeden Preis bis ins Ende tragen; er läßt alles fahren; der Gerechtigkeit Gottes ausgeliefert, vertrotzt er sich nicht auf seine Berufung. Er verzichtet auf jedes Urteil über Gott, sogar auf die ethische Qualifikation der göttlichen Akte: angesichts des allentscheidenden kreuzigenden Kriteriums der Erfahrung Gottes. Aber sein Anhängen an Gott übersteigt ihn, da die genealogische Zukunft, die er preisgegeben hatte, ihm erstattet wird; so muß er seine Nachkommen dahin bestimmen, das unterbrochene Opfer zu vollenden. Aber weder Isaak, der sich bloß in heiligem Grauen hat fesseln lassen, noch Sara, die, über den von Abraham bejahten »Genocid« in Unwissenheit gelassen, ihm diesen wohl nie verziehen hat, und weniger noch die Nachkommen Isaaks durch Jakob und die zwölf Stämme werden sich dazu bestimmen lassen: dafür wird es der vollkommen unschuldigen Hingabe einer Jungfrau-Mutter ohne menschlichen Gatten bedürfen, die ihren Sohn in den Tod hinein gibt. Dennoch war Abraham durch sein Opfer der Anlaß, daß die Israeliten zu einer Rasse von Priestern wurden. Aber die pharisäische Buchstäblichkeit, die am Opfer nicht »teilhaben« will, ließ sie sich oft genug als schlechte Leviten aufführen, als ein Ärgernis für die Heiden. Und so sehen wir durch die Jahrhunderte, neben dem Projudaismus der Iranier und der Griechen von Alexandria, den Antijudismus wachsen, ererbt von den Griechen von Pergamon, Rhodos und Byzanz: angesichts der priesterlichen Verachtung der Juden nicht nur für die Samariter und Unbeschnittenen, sondern selbst für die als zweitrangig behandelten Proselyten, ja auch für das weibliche Geschlecht, das immerhin (wegen der messianischen Verheißung) bei den Söhnen Saras weniger geringgeschätzt wird als bei den Söhnen Hagars. Die Versteinierung des Privilegs (Priestertum oder Adel), der heuch-

lerische und sakrilegische männliche Legalismus verleiht der Geschichte des biblischen Israel von außen her eine ungesunde Färbung – während im Innern eine verkannte Reinheit heranreift, ein mitleidendes Wiederaufquellen der Gnade von jener Zeit, die vor dem Gesetz war: bei den jüdischen Frauen. Durch das Gesetz hindurch bricht sie sogar unter dem Anschein der Sünde auf: Inzest (Tamar), Prostitution (Rahab, Ester, Rut), Ehebruch (Betsabee), willentlich übernommener Aussatz bei der, die ihren Bruder dreimal aus den Wassern errettete: Moses' Schwester Mirjam. Sie erblüht vollends in Maria von Nazaret, die sich dem Fremden hingibt, um ihr Leben lang eine Verdächtige zu sein, damit der wahre Tempel, den sie erbaute, das Mal des ersten behalte, der – wie Martin Buber mich erinnerte – vom Sohn einer Ehebrecherin gebaut worden war. Nazaret wird ihn vertreiben, ihn aus seinen Megiloth streichen; Barkochba wird alle Judenchristen umbringen lassen, die sich weigern, Maria als Ehebrecherin zu erklären – und dreimal, unter Konstantin (mit Hapships), unter Bibars und heute, wird Nazareth von einem legalistischen Protest gegen Maria widerhallen.

Vom vierten Jahrhundert an hat das Neue Israel, die Kirche, die Verwalter des Alten nachgeahmt, da die Priester (was der Gotteslästerung und Simonie nahekam) sich durch den Staat unterhalten lassen, wobei sie dem weltlichen Arm die gewaltsame Auferlegung der Sakramente, ohne Überzeugung und vorgängige Herzensbekehrung, übertragen. Diese inzwischen totgelaufene Methode, die Heiden Europas zu »kolonisieren«, stieß im Islam auf Widerstand, und bevor ihm der erste Kreuzzug mit starrenden Waffen das Land der Verheißung entriß, verfiel sie noch darauf, sich für die Eroberung der Wiege des sanften, friedvollen Messias die Juden beizugesellen, deren erste Besitzer: sie wurden gewaltsam getauft. Das erfolgte im Rheinland, wo das Unerhörte geschah, daß jüdische Mütter ihre kleinen Kinder lieber durch Rabbinen erwürgen ließen, nach dem Ritus *Aqêda*, »Fesselung Isaaks« (von Zunz erforscht): eine Bluttaufe, die diese Unterdrückten schließlich in einem abrahamischen Glauben Gott als Vater und als Sohn wiederfinden ließ, an Stelle ihrer geopfert Väter und Söhne. In York, am 11. März 1185, brachten die Juden heroisch sich selber um.

Als die dogmatische Grausamkeit des christlichen Inquisitors gegen dieses Zeichen des Blutes, ein Zeugnis des Geistes, prallte, erfand er sich einen Kompromiß im Gold, auf Grund des Verses 23, 21 im Deuteronomium, der den Wucher dem Fremden gegenüber erlaubt. Jesus hatte diesen Vers abgeschafft (Mt 10, 8), um die universale Brüderlichkeit herzustellen; Israel dagegen praktizierte ihn, indem es für die mohammedanischen Khalifen deren Kolonialbank begründete und so »für sie die Sünde des Wuchers trug«. Nach dem Konzil von Vienne vertauschte Israel den Islam mit der Christenheit und organisierte (im Monopol) deren Kolonialbank. Und das ohne vorauszu- sehen, daß schließlich die Pogrome der kolonisierten und ausgebeuteten

kleinen Leute von den perversen Komplizen (den schlechten christlichen Klerikern) auf den »blutsaugenden« jüdischen Wucherer zurückgebogen werden würden. Diese ungesunde Symbiose des Wuchers verhinderte sowohl Juden wie Christen, sich ihrer Sünde wahrhaft bewußt zu werden.

Seit 1917 und 1948 hat sich das wiederhergestellte Israel, »Erez Israel« – einem Messias der Sanftmut und der Brüderlichkeit aller Menschen verheißen, was die Aufhebung von Dt 23, 21 fordert – durch Gold und Blut gefestigt, was die Israelis unter den rabbinischen *herem* des Basler Kongresses (1897) zurückfallen ließ. Um zum »universalen Bruder« zu werden, müßte Israel bloß auf sein Privileg von Dt 23, 21 verzichten, nicht nur seinen Brüdern in Abraham, den verfolgten und vertriebenen Arabern, sondern allen Menschen gegenüber. Jedenfalls läutet die marxistische Kritik die Totenglocke der Bankwirtschaft gemäß Dt 23, 21, ein den Gojim ungebührlich weitergereichtes, vom Messias abgeschafftes Privileg.

Abraham hat im letzten darum gebetet, daß das soziale Bündnis, auf dem die menschlichen Gemeinschaften gründen, rein sei, die Kämpfer zu einem Frieden in der Gerechtigkeit gelangen, das Priestertum heilig bleibe. Die drei Gebete in Mambre, Berseba und auf Moria bilden nur ein einziges, und das dritte besiegelt die zwei andern. Und nun kam eine Tochter Abrahams: die verfluchte Stadt hatte den fremden Engeln die Gastfreundschaft versagt; sie aber empfing den Heiligen Geist, die Liebe, der man kein »Wie« und »Warum« abfragt; das Geschlecht Ismaels hat erkoren, im Namen einer in ihrem Frieden unzugänglichen Transzendenz Krieg zu führen; sie aber nahm das Heil aus diesem Frieden entgegen. Israel hat sich noch immer nicht dazu bereit gefunden, die unerhörte Last der Katastrophen aus ganzem Herzen zu bejahen, an die das Fasten und Büßen seiner Liturgien es erinnern; sie aber duldete es, auf den ersten Anhieb, eine beargwöhnte Braut zu sein, von den Nachbarn verleumdet, in den Geschlechtsregistern ihrer Geburtsstadt als Ehebrecherin vermerkt, und seit bald zweitausend Jahren von ihrem Volk, das sie innig liebte, verdächtigt oder übersehen zu werden, weil sie, um es zu retten, das geheime Gelöbnis ihres unbefleckten Herzens freigab, was mehr besagt als für Abraham, seinen Sohn geopfert zu haben. Denn so hat sie für Israel die eigentliche Wurzel der Rechtfertigung Gottes seiner einzigen vollkommenen Kreatur gegenüber dargeboten, in einem geisthaften Opfer, das selbst die Engel sich nicht ausdenken konnten.

Sie ist auch das wahre Heilige Land, weil der jungfräuliche vorerwählte Lehm, *sublimiori modo redempta*, das Land, in dessen Schoß zusammen mit ihrem Haupt alle Erwählten empfangen werden. Sie also ist es, die die Pilger anzieht, die auf den Höhen Palästinas Gerechtigkeit suchen: Juden, Christen, Mohammedaner, ohne daß sie es ahnen, selbst die letzten nicht. Wie Abraham finden diese zu Nomaden gewordenen Ausgewiesenen im Heiligen Land den Ort der Erwählung, und wirklich ist dies das letzte Land auf Erden,

aus dem man »displaced persons« ohne Ungerechtigkeit ausweisen könnte. Aber Eifersucht herrscht dort, und Industrialisierung ist in diesen »Kindergarten« eingedrungen. Palästina wird sichtlich zur Mitte der Welt, eingezwängt zwischen den beiden feindlichen Machtblöcken. In diesem Positionskrieg steht die osmotische Linie des Widerstands gegen das Böse und des sühnenden Mitleids – die Linie, die Gandhi in Indien mit der Freiheit der Gebetsstätten zu wahren versucht hatte – in Palästina immer am Horizont.

Dorthin müssen wir gehen, um mitten im entweihenden, das Gericht ankündigenden Getöse den Ruf unseres gemeinsamen Vaters zu hören, der alle nach Gerechtigkeit hungernden und dürstenden Herzen zur Pilgerschaft in die Heilige Stadt einlädt, den Ruf, von dem hier nochmals berichtet wurde, nach der Rückkunft von einem dreizehnten Besuch, der mit der großen, noch nicht erhörten Sehnsucht unternommen wurde, daselbst zu sterben.

Gott unser Vater

Von Ferdinand Ulrich

Mit dem fassungslosen, freudigen, anbetenden Ruf, daß der unendliche Gott der Vater sei, der Vater aller Wesen, unser Vater, der Vater des Sohnes schlechthin, beginnt unser Glaubensbekenntnis. Aber wer will und kann heute diesen Ruf hören? Die Einwände gegen Gottes Vaterschaft treffen uns nicht vereinzelt; sie sammeln sich in einem epochalen Nein, dessen stumme Gewalt unseren Ruf zu verschlucken droht. Wenn nicht Gott selbst tot ist, dann ist es doch sicher das Vaterideal in unserer vaterlosen Gesellschaft. Aus den tragenden Voraussetzungen der modernen Welt erhebt sich der Protest gegen die Anmaßungen der Vaterschaft und macht vor den Toren der Kirche nicht Halt. Sie muß die Nacht des Vaters mit durchleiden, denn ihr Geburtsort liegt im Kreuz des Gottverlassenen, »vater-losen« Sohnes, der in dieser Finsternis den in der Welt restlos *gegenwärtigen* Willen des Vaters vollbringt.

I. DER TOD DES VATERS

1. *Gott als Vater ist das Produkt der Unmenschlichkeit des Menschen.* Der Himmel ist für Marx das Sinnbild von Kapital, Reichtum, Herrschaft; Privateigentum, das sich nicht mitteilen will, deshalb ausbeutet, entselbstet, entmachtet; dessen Sein auf Kosten einer »nichtigen« Welt lebt. Er ist nichts als die »Logik und Enzyklopädie der menschlichen Selbstentfremdung«, Ausdruck der Herrschaft des Menschen über den Menschen. Die patriarchale Gestalt des Vatergottes ist nur Projektion der Macht des Ich über das Du, also Reflex von Ausbeutungsverhältnissen. Die Armen, die Proletarier aller Länder, sollen sich als »Brüder« vereinen und ihre eigenen Väter werden. Mit der Änderung der Strukturen wird die Fata Morgana eines überweltlichen Vaters von selbst verschwinden. Bisher hat der Mensch seine eigenen Schätze verschleudert und damit diesem Wahnbild über sich Macht verliehen. Er hat eine jenseitige Autorität hervorgebracht, weil er sich selbst in der Endlichkeit nicht als absolute Autorität zu bejahen, nicht *unbedingte* Initiative der Freiheit zu sein gewagt hat. Und er könnte doch selbst der ursprungslose, ungezeugte, sich nicht empfangende Anfang sein. Er will aber nicht »positiv, direkt und unmittelbar« (Marx) im »positiven Humanismus« als sinnlich-materielles Wesen von sich selbst her anfangen.

Der Vater-Gott enthüllt sich so als Produkt menschlicher Ohnmacht und Feigheit; er entsteht durch nicht-verwirklichtes, un-menschliches Leben des

Menschen. Im Vater beten die Söhne sich selbst an, aber in der Schizophrenie einer gespaltenen Existenz, die extrapoliert, was der Mensch an sich selbst ist und bewußt sein kann. Durch die Selbstaneignung des Menschen durch und für den Menschen wird aber die Macht des Vaters in nichts aufgelöst, der Kern des Sein-Könnens in den Menschen selbst verlegt. Was als Vorweg des Vaters erfahren worden war, ist mit dem Menschen als identisch gewußt, bejaht, vollzogen, der Vater überflüssig, weil der vormals entmachtete Sohn sein eigener Vater wurde.

2. Das »nihilistische« Verschwinden des Vaters vor der absoluten Autorität der menschlichen Freiheit. Solange es jenseitige Autorität gab, war der Mensch bloßer »Befehlsempfänger« (Nietzsche), unfähig zum voraussetzungslosen Einsatz ungeteilter Selbstmitteilung. Jene Autorität lebte selbstsüchtig von der Ohnmacht der Knechte (»der ehrsüchtige Orientale im Himmel«), unfähig, das Dasein zu vermehren, Freiheit außerhalb ihrer selbst wachsen zu lassen. Was sie gab, erschien nur als Leistung forderndes Gesetz, das außerstande war, in menschlichem Fleisch und Blut gekonnte Freiheit zu werden. Gesetz-Leistung stand entfremdend zwischen dem »freien« göttlichen Du und dem menschlichen Ich und gründete alles auf das Verhältnis von absoluter Macht und Gehorsam. Das autoritäre Gesetz verwandelt die Beziehung Vater-Kinder in die Korrelation von formender Gewalt und informiertem Stoff (Es). Beide begegnen einander nur dort, wo keiner er selbst ist. Im Gesetz gibt der Vater nicht sich selbst, in der Leistung schenkt der Mensch *nicht* sein Herz. Die Zu-kunft Gottes für den Menschen meint, wo Autorität das Verhältnis trägt, ein Sich-Entziehen des Vaters in das, was er für sich, jenseits aller Selbstmitteilung, *gewesen* ist, wie ja auch das Ich des ihm (scheinbar) Gehorchenden abwesend (gewesen) in sich selbst verharret. Echte Gegenwart der Freiheit gibt es nicht.

Weil des Gesetz als Ideal jenseits des – zu immer höheren Leistungen herausgeforderten – Könnens stehen bleibt, wird der Knecht dem Herrn gegenüber informiert schuldig, wie auch die Zu-kunft beider für einander auseinanderklafft. Schuldig ist vor allem die absolute Autorität, die Gott hindert, *sich selbst* mitzuteilen. Er gibt sich zwar als der Liebende aus, vor-enthält aber dem Menschen die bedingungslose Bejahung. Die Offenbarung des Vaters erscheint als »Ja und Nein zugleich«: im Kontext von Gesetz und Leistung wird der Mensch bejaht – als »Arbeiter« Gottes –, aber nicht an ihm selbst, und im Gehorsam an das Gesetz bejaht der Mensch die Autorität, hinter der Gott als die unzugängliche Macht verschwindet.

Der Nihilismus setzt nun scheinbar diesem Todeszirkel der im Gesetz gefangenen Freiheit ein Ende. Sofern der Mensch im »positiven Humanismus« (Marx) und im »Willen zur Macht« (Nietzsche) den Mut aufbringt, unbedingtes Sein – aber verendlicht, also schließlich entäußert – aus der eigenen Mitte heraus zu leben, sofern er sich selbst (»väterlich«) als das Unbe-

dingte im Endlichen – also Bedingten – zeitigt, wird er aus sich selbst schöpferisch. Damit hat der jenseitige Vater seinen Sinn eingebüßt; er kann jedenfalls seine Schöpfung (als »materielle« Natur, *materia* als »Mater«) nicht mehr ausschließlich für sich in Anspruch nehmen. Er kann die *Mater(ia)* nicht länger den Söhnen entziehen, vielmehr wird die Mutter zur Frau des Sohnes, der sein eigener Vater und so zum Mann seiner eigenen Mutter geworden ist. War er zuvor gegen sie (weil der Vater sich noch nicht als Nichts enthüllt hatte) ein »Fremdling in dieser Welt« als Natur, so ist er jetzt als zur Welt Befreiter seiner Mutter angetraut: er humanisiert die Natur und diese wird »menschlich«.

3. *Der Tod des Vaters als Entschuldigung Gottes und des Menschen.* Die im Endlichen als Endlichen gewonnene, gegenständlich-produktive »absolute Autorität« (das heißt »Mehrschaft«) bekundet sich im materiellen und wirtschaftlichen Wachstum (dem Hintergrund der Fortschrittsideologie), in der Vermehrung der Sachen, der Intensivierung des Habens. Die endliche Freiheit führt sich ihre absolute Kreativität als maßlose Produktion vor Augen, bestätigt sich dadurch ihr väterliches Fruchten, aber unter der Voraussetzung des ermordeten Vaters. Sie hat darüber kein schlechtes Gewissen, denn sie erfüllt ja damit nur den »Willen des Vaters«: »vollkommen zu sein, wie er«, und diesen Willen ernsthaft auf Erden (wie im Himmel) Gestalt annehmen zu lassen.

Dabei wird die dem Vater vorbehaltene »Mater(ia)« technisch ausgebeutet und so der Macht des Ursprungs entzogen. Nun prägen die Söhne, die gegebene Welt umarbeitend, ihr ihre eigene Physiognomie ein, sie produzieren sich in der weiblichen Natur selbst als der Vater, der Macht über die Frau hat: Zeugung ist Selbstentäußerung, und Selbstentäußerung: Arbeit. Die Kompensation der negierten väterlichen Autorität durch gegenständliche Mehrerschaft des Daseins und technische Weltbewältigung stellt sich als der praktisch aufgelöste Ödipuskomplex dar: als die durch Arbeit zum Verschwinden gebrachte Abhängigkeit der Söhne vom Vater, die ihre eigenen Väter geworden sind.

Nun gilt endlich: wer die Söhne sieht, »sieht den Vater«. Der Hinweis darauf, daß der Vater »größer ist«, erübrigt sich. Und während die Söhne früher ihr gemeinsames wahres Wesen im himmlischen Vater besaßen und an sich selbst bloß als atomisierte Individuen existierten, ihre Einheit also nur »kontempliert«, nicht praktisch vollzogen werden konnte, sind sie »endlich« mitten in der Endlichkeit »uniert«: der tote Vater ist das Element ihrer wahren *Communio*, und die Welt, die einstige Schöpfung, das gegenständliche Medium der »sozialen Interaktion«. Denn jetzt enthüllt sich die Macht des Vaters als die *konkrete* Einheit der vielen Brüder. Das menschliche Arbeitsoffer verifiziert das Faktum der Entmachtung des kapitalistischen Vaters – und legitimiert es.

Wer die Welt ansieht, der sieht in ihr nicht mehr den Schöpfer, sondern das Weib des Homo-Natura, die anthropozentrische Welt der zur absoluten Autorität ermächtigten »Kinder«, die ihre eigenen Väter sind. Daher die Sucht nach Destruktion jedweder Autorität, die Verweigerung aller Repräsentation eines »Hauptes«: ein solches muß von unten noch oben »resultieren«, wodurch die Söhne zeigen, daß sie dem Vater gleichwesentlich sind: *in majestate unitas*.

Aber schließlich bekundet sich der Tod des in der Autorität der Söhne gestorbenen (oder: zur Welt gekommenen) Vaters als dessen Entschuldigung. Daß er zuvor die Söhne in Bann schlug, wurde als Illusion erwiesen. Die Macht des Vaters hat sich als das enthüllt, was sie wirklich war: die Macht der Söhne. Im »gesellschaftlichen« Wir ist das Pneuma der Einheit zwischen Vater und Söhnen wiederhergestellt.

Hier wird sichtbar, daß der Tod des Vaters in der modernen Gesellschaft ein Ringen um die trinitarische Gotteserfahrung anzeigt: unter dem Vorzeichen ihrer Negation. Durch seinen Tod hat der Vater alles gegeben, nicht nur seinen Sohn in die Welt gesandt, damit dieser leide (während er selbst selig in den himmlischen Bastionen verweilte), sondern »sich« ausgeliefert. Und das scheint zu besagen, daß er erst so jene *Selbstmitteilung*, die er seinen Kreaturen schuldig war, im Ernst vollzogen hat. Bloß ist diese Auslieferung nicht in einem spontanen, grundlosen Ja Gottes erfolgt, sondern kraft menschlicher Selbsterzeugung und Emanzipation. Durch *diesen* Tod hat Gott sein Selbst gegeben und ist »entschuldigt«. Dasselbe trifft für die Menschen zu. Solange Gott absolute Autorität im Gesetz war, konnten die Kinder nicht wirklich entsprechen. Die Idealität des »Sollens« blieb unerfüllbar, weil sie nicht Realität der leibhaftigen Freiheit des Menschen werden konnte. Angesichts der unendlichen göttlichen Autorität fiel er immer wieder ohnmächtig – schuldig in seine Endlichkeit zurück. Aber jetzt, da die Söhne Väter geworden sind, sind sie dem Vater gleichwesentlich und deshalb selbstschöpferisch und frei: sie können, was sie sollen und sind ihrerseits »entschuldigt«.

II. DAS LEBEN DES VATERS

1. *Innergöttliche Selbstmitteilung*. Um das neuzeitliche Gespinnst um den »Tod des Vaters« zu zerreißen, müssen wir in den Sinn des Wortes »Vater« zurückhören (die indogermanische Wurzel *pitar* – vgl. gotisch *fodjan*: füttern – weist auf den Ernährer und Vermehrer. *Auctoritas* von *augere*, mehren, heißt zunächst: Bestand geben, fördern). Die in der Vaterschaft liegende Autorität besteht in der sein-lassenden Mehrung des von ihr hervorgebrachten Daseins. Dieses wird, je mehr es diese Förderung seiner selbst anerkennt, somit verdankt, tiefer in das eigene Selbstsein hinein freigegeben.

Versteht man dies, so ist jene Fehlinterpretation der Freiheit aufgedeckt und durchschaut, die das Sichverdanken mit der Unfreiheit gleichsetzt: Mein Lebensmittel ist der mir unzugängliche Besitz eines Andern, ohne den ich nicht »Ich-selbst sein kann«. Nein, der »Sohn« wird er selbst nicht durch Ausschließen des Andern, der nicht »Ich« ist (also durch Negation seiner Negation), sondern durch Gehorsam gegenüber dem ihn be-gabenden Andern, durch den er zu sich selbst ermächtigt wird.

Die Autorität der Liebe als Mehrerschaft (nicht der Sachen, sondern des Seins) ist an ihr selbst weggeschenkt, deshalb »armer Reichtum«, dahingegebenes Leben. Sie ist es im christlichen Urgeheimnis nicht erst in der Gestalt der »ökonomischen Trinität«, in der Gott angeblich durch das Andere seiner selbst (die Welt) zu sich selber vermittelt würde, sondern ursprünglich an ihr selbst: denn Gott ist an ihm selbst ausgeteiltes Leben, die Personen sind Beziehungen, sich verschenkender Bezug zum Andern. Und dies nicht nachträglich zum Status der göttlichen Macht hinzu, gleichsam in einem zweiten Anlauf, sondern gleich-ursprünglich wie das göttliche Wesen. Deshalb ist die absolute Autorität des Vaters nicht Funktion der durch ihn geschaffenen und erlösten Welt. Zwar ist es richtig, daß die Macht der Autorität ablesbar wird an der wachsenden Freiheit dessen, der ihr gehorcht, aber sie braucht sich nicht dadurch selbst zu »bewähren«, daß der Mensch von Gott frei wird; denn die Autorität des Vaters hat sich schon innertrinitarisch »bewährt«.

Innergöttlich teilt der Vater dem Sohn den ganzen Reichtum des unendlichen Wesens der Liebe mit. In der Zeugung des Sohnes übergibt der Vater diesem sich selbst, und zwar, weil der Sohn alles vom Vater *empfängt*, durch einen absoluten Gehorsam hindurch. In diesem empfangenden, sich verdankenden Gehorsam des Sohnes ist alles Andere zu Gott in Gehorsam genommen und zu seinem Ursprung hin aufgebrochen: gleichzeitig in den restlosen Empfang, in die vollkommene Armut – *und* in die Herrlichkeit schöpferischer Freiheit und grenzenlosen Selbstseins freigegeben. Denn der Sohn, dessen Speise der väterliche Wille ist, gründet durch den Empfang der absoluten Gabe – der göttlichen Natur – vom Vater ebensosehr als absolute Freiheit in sich selbst. Sein Gehorsam des Sich-selbst-Empfangens bleibt die ewige Epiphanie der absoluten Autorität, die den Empfangenden um ein Unendliches »vermehrte« und ihn auf seinen Weg freigibt. Die Armut des Vaters ist seine keusche Verhaltenheit gegenüber dem Sohn, die schweigende Offenheit, sein Hoffen auf den Sohn, der durch eine unendliche dialogische Differenz von ihm verschieden ist. Der Sohn daheim und eins mit dem Vater ist doch schon der Sohn als der Andere, der Sohn in der »Fremde«, weshalb der Sohn in jeder Fremde der Welt auch immer daheim sein wird. Die trinitarische Mehrerschaft des Vaters gründet *in einem* die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater (weshalb der Vater ihm das ganze Gericht übertragen und der Sohn als »Vater der Zukunft« angesprochen werden kann; wie

auch der Abba der Benediktinerabtei die Autorität des Sohnes repräsentiert) und des radikalen Gehorsams, der völligen Verfügbarkeit des Sohnes für den Vater. Es besteht somit keinerlei Diastase zwischen Macht und Gehorsam, Selbstsein und Empfang, wie es in der neuzeitlichen Kritik des Vaters ständig vorausgesetzt wird.

Die Antwort des Sohnes auf die Autorität des Vaters lautet daher schlicht: Selbstempfang als Selbstsein. Genauer: Ja zum Empfangenhaben als Ja zur Macht, *sein* Leben »hinzugeben und es wieder an-sich-zunehmen«, das heißt von den Toten aufzuerstehen und eben darin das an sich geschehen zu lassen, was der Vater will. Indem der Sohn durch die *auctoritas* des Vaters in die vollkommene Gottgleichheit gezeugt wird, erhält er die unbedingte Freiheit, aus dem Totsein ins Leben aufzubrechen, sich selbst ins Unendliche auctoritativ zu »mehren«, wovon seine Eucharistie der dauernde Erweis ist. Die Fruchtbarkeit des Vaters ist seine sohnliche Fruchtbarkeit.

2. *Schöpfung als Präsenz der Autorität des Vaters.* Auf Grund der inner-trinitarischen Lebendigkeit göttlicher *auctoritas* wird Schöpfung in der Einheit von Empfangen und Selbstsein möglich. Denn im Sohn ist alles erschaffen, und nichts ward ohne das Wort der absoluten Autorität. Spricht man deshalb von geschöpflichem Gehorsam, dann darf der Raum, in den hinein die göttliche Mehrerschaft sich verschenkt, nicht (wie bei Marx, Nietzsche, Freud) als »passiv« qualifiziert werden. Als Raum des Über-sich-verfügen-Lassens ist er selbst Tat in sich gründender Freiheit und steht nur so im Gehorsam dem Schöpfer gegenüber¹. Je freier, desto rechtwinkliger ist das Knie gebeugt, desto offener sind Herz und Hände. »Ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde.« »Wir heißen nicht nur Kinder Gottes, wir *sind* es.« Die Autorität des Vaters sucht Freie, um ihnen alles zu überlassen, was sie zu verschenken hat, vor allem sich selbst². Wer empfangen hat, ist ärmer, weil durch die Gabe des Schenkenden erfüllt. Er ist offener geworden für die Zukunft der Gabe des Vaters, der »in allen guten Gaben« sich selbst gibt; offener auch als jener Nur-Offene, für den Gott (in einem perversen Gehorsam) angeblich »Alles« ist, so daß er schließlich in die Unverbindlichkeit des Jenseits gedrängt wird. Deshalb: »Wer *hat*, dem wird *gegeben*.« Im Maße als seine Freiheit gewachsen ist, öffnet das Herz sich gerade der Autorität des Vaters entgegen; es verschließt sich nicht unter dem Vorwand, durch Empfangenhaben reich geworden zu sein. Je reicher, desto ärmer! Der Nur-

¹ Daher sagt Thomas von Aquin immer wieder: der dem geschenkten Seinsakt der Schöpfung gegenüber vorausgesetzte Raum des Empfangens (und Gehorchens) ist nicht die reine Möglichkeit der formlosen Materie, nicht die Potentialität des den Akt rezipierenden Wesens, sondern: »*proprium susceptivum ejus quod est esse*« ist die Substanz, nämlich das »*esse habens*«, das, was schon erfüllt ist, in sich steht, durch Empfangenhaben an ihm selbst freigesetzt ist.

² Von hier aus muß die Philosophie der *causae secundae* wieder ernstgenommen werden, gewinnt auch das Sprechen von »Substanz« wieder (trinitarisch erhellten) Sinn.

Offene, Gottsüchtige («sola gratia»), der die Gabe des Vaters sich nicht an ihm auswirken lassen will, schiebt den Vater ins Jenseits ab und gewinnt durch seinen sklavischen Gehorsam den ersehnten Spielraum für selbstische Verfügung über das eigene Dasein. Im King Lear sagen Regan und Goneril dem Vater, er sei für sie »alles«. Cordelia schweigt; sie weiß, daß in diesem Ja sich ein Nein verbirgt. Aber: »Yes und no together, that is no good divinity.«

In dem Maße wie endliche Freiheit voraussetzungslos, »umsonst« das unbedingte Ja inmitten der Endlichkeit wagt, unterwirft sie sich dem absoluten Vorweg des Vaters, gehorcht sie innerhalb des Gehorsams des Sohnes, der mit dessen unbedingter Freiheit identisch ist. Solche Einwilligung zum unendlichen Empfangenhaben bedeutet Einwilligung in die absolute Fruchtbarkeit der Freiheit in Welt und Geschichte, in das Können Gottes und seine Geburt im Fleisch der Welt. Und umgekehrt: wer die absolute Initiative des Ursprungslosen, ungezeugt-zeugenden Ursprungs, des Vaters, im Einsatz der Liebe tut, der enthüllt die Wahrheit, daß die Selbstmitteilung des Vaters kein »Ja und Nein zugleich« ist, weil er im Sohn uns Alles geschenkt hat. Denn am »Wort im Anfang, in dem alles seinen Bestand hat«, wird ja nicht in Teilen partizipiert, sondern ganz, gerade dort, wo es sich verendlicht, in die Vielheit hinein zerbricht: es bleibt eucharistisch immer eins, das einzige Ja der ungeteilten Liebe. Des Vaters absolute Gabe, das restlose Ja, ist in Christus »das Amen, Gott zur Verherrlichung *durch uns*« (2 Kor 1, 20–21). Der Mensch wird zum restlosen Ja der Autorität des Vaters ermächtigt, durch Christus ist er mit ihm eins. Die unendliche Mehrerschaft verharret nicht als Ideal im Himmel, sondern wird menschliches Können: wie mich der Vater liebt und ich den Vater liebe, so sollt ihr einander lieben, weil ihr es könnt. Nur wollt ihr euch nicht auf diesen unbedingten Einsatz des absoluten Ja hin arm machen lassen, wollt dem Können des Vaters in euch nicht Raum geben, wollt nicht vollkommen sein wie euer Vater im Himmel.

Die Autorität des Vaters rechtfertigt daher die Geburt der absoluten Freiheit in der Welt durch den Menschen. Denn die höchste Autorität besitzt derjenige, der den Gehorchenden um ein Unendliches zu vermehren vermag – und dies geschieht in der Menschwerdung Gottes. Die Möglichkeit, ja die Positivität einer voraussetzungslosen Initiative der Freiheit annehmen heißt: »Vater Unser« beten.

3. *Die verhüllte Majestät des Vaters.* Nicht der Tod des Vaters also macht die Söhne frei, sondern der Gehorsam dem Vater gegenüber in der Armut des eingeborenen Sohnes, der unsere absolute Freiheit ist. Nicht das bloße Sichentziehen des Vaters (der »Fehl« Gottes) gibt dem Gezeugten Raum für Selbstentfaltung, sondern die an ihr selbst verhüllte, verborgene, arme Präsenz des Vaters ist das Lebenselement der Verherrlichung des Sohnes und unseres Könnens in ihm. Hier muß zweierlei scharf unterschieden werden:

a) Die Abwesenheit des Vaters im Sinn eines »Wegtretens«: als bliebe er aus, damit der Andere die Möglichkeit gewinne, dazusein. Dies wäre eine Ohnmacht des Vaters, weil er durch seine Anwesenheit den Sohn verdrängte, eine Kraftlosigkeit der Wahrheit, die sich verbergen muß, damit anderes sich entbergen kann.

b) Die Verborgenheit als Form der Gegenwart, des entäußerten Reichtums als Armut. Das väterliche Schweigen als Tat, Kundgabe und keusches Sichverbergen, das da-seiend Raum schenkt, dem Andern die Ortschaft seines Seinkönnens »einräumt« und freigibt³. Wenn man heute die Entmächtigung des Vaters beklagt, dann sollte man doch die Chance nicht vergessen, die hier den Vätern zugespielt wird: im Negativen verborgen das Positive: Herrschaft durch Dienst: im Präsens.

Im Gleichnis von den Talenten wird gesagt, der Herr habe sein ganzes Vermögen den Knechten übergeben, habe alles ausgeteilt und sei ins Ausland gegangen. Er verbirgt sich und schafft durch diese väterliche Armut den möglichen Einsatz des Empfangenen, er setzt kraft seiner Verborgenheit die Initiative frei und hofft, daß sein Einsatz, die Preisgabe des Vermögens, in Tat umgesetzt wird. Im nächsten Kapitel des Evangeliums folgt die Szene vom Gericht: »Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.« Also war die Verborgenheit, das »ins Auslandsziehen« zugleich unbedingte Präsenz des Vaters in seinem drangegebenen ganzen Vermögen (dem Sohn). Dies läßt keinen Raum für selbstverliebte Mitmenschlichkeit übrig; Gott selber steht als der Herr präsentisch »auf dem Spiel«. Seine Majestät ist nicht in ein menschliches Ich-Du-Wir aufgelöst, dieses vielmehr allseits auf Ihn hin transparent und unter sein Gericht gebeugt.

ER, der Herr, ist der Fremde, der Ganz-Andere im »anderen«, den das Wir so oft vor die Tür setzt. In diesem Fremden klopft ER an. Und eben darin liegt die Bürgschaft, daß sich der Einsatz der Talente nicht auf selbsterwählte Nächste einschränkt, sondern unbedingter Einsatz bleibt, unendliche Mehrerschaft der Liebe in der Welt. ER in Gestalt der »andern« ermöglicht diese Fruchtbarkeit. Ohne die Präsenz des Vaters entartet alle menschliche Interaktion zu einer einzigen egoistischen Selbstreproduktion.

4. *Die Sehnsucht des Menschen nach dem voraussetzungslosen Ja des Vaters.* Die präsentische Verborgenheit des Vaters hat sich uns als Grund für den unbedingten Einsatz der Liebe in der Welt enthüllt. Dort, wo der Mensch aus eigener Kraft sein Vater werden will (im »voraussetzungslosen Jasagen« des Willens zur Macht, der unbedingten Sinngebung im Heute [Nietzsche] – oder in der Marxschen »Selbsterzeugung des Menschen durch

³ Das ist auch der Sinn des hebräischen *barah*: schaffen. Schöpfung: gegenwärtiges Verborgen-sein und so Sein-lassen; durch schöpferische Armut hervorbringen, dienend zeugen und bezeugen.

menschliche Arbeit») fällt er mitten im Akt der Geburt des absoluten Ja in der Welt nochmals auf sich selber zurück. Er wird zum Sklaven seiner Identifikation mit dem Vater, kann sich nicht weggeben, weil er sich nicht als gegeben bejaht. Er ist gezwungen, sich fortwährend als den »ursprungslosen Ursprung« zu legitimieren. Er kommt vom »Ich will« nicht los, da er sich auf nichts »anderes« verlassen kann, und umgekehrt wird er genötigt, diese Gefangenschaft im Sichgewinnen nach außen hin aufzusprengen, sich selbst »loszuwerden«. Im Einholenwollen des Vaters und seiner absoluten Autorität muß er nach entgegengesetzten Richtungen sich abarbeiten.

Trotzdem bleibt das Ringen um das unbedingte Ja schöpferischer Freiheit im Endlichen als Endlichen eines der zentralen Themen alles gegenwärtigen Denkens, weit über Marx und Nietzsche hinaus. Inseheim wird immerfort die Gottgeburt aus der Welt der »reinen« Endlichkeit heraus umkreist.

Das Ja des Anfangs im unbedingten Einsatz muß – als väterliches Ja – unbedingt sein. Diese Voraussetzungslosigkeit glaubt man durch den epochalen Nihilismus und Atheismus gewonnen zu haben. Es gibt keinen transzendenten Sinn mehr, auf den man rekurrieren könnte. So wird vom Menschen für den Menschen *alles* gefordert: das bedingungslose, umsonst getane Ja, »ohne Ziel und Endzustand«, denn diese müßten (so glaubt man) die Ursprungslosigkeit des Anfangs wieder relativieren.

Gefordert, erwartet wird der Durchbruch eines Ja, das sich selbst das Ziel ist. Aber dieses Ja – der Weg als Ziel, die Wahrheit, das Leben – offenbart sich nur im fleischgewordenen Wort vom Vater, dessen Willen der Sohn auf Erden restlos erfüllt, so wie der Vater in ihm für die Welt, als Tat in ihr, restlos erschlossen ist. Im Sohn als dem unbedingten Ja der Freiheit im Fleisch der Geschichte wird das Ziel selbst präsent: »Wer mich sieht, sieht den Vater.« Hier gibt es kein Darüberhinaus: der Anfang ist unteilbar, der Wille des Vaters Einsatz der unbedingten schöpferischen Liebe in der Form des Menschen. Der Weg ist wesenseins mit dem Ziel. Nietzsches Traum, die Einheit von Sein und Werden, ist erfüllt und überholt; nicht minder der unbedingte Anfang im Bedingten als »positiver Humanismus«. Der Schöpfer ist Mensch geworden, damit der Mensch Schöpfer werde, »vollkommen wie der Vater«.

Aber das unbedingte Ja in der Welt sucht nicht, wie der Wille zur Macht, *seinen* Willen, *seine* Ehre, sondern die Ehre Dessen, der es gesandt hat. Deshalb ertrinkt der Sohn, das Ja des Vaters als Mensch, nicht in seinem eigenen Licht, verkrampft er sich nicht in einer prometheischen Mehrerschaft seiner selbst und der Welt, erschöpft er sich nicht im Produzieren und Fruchtmachen, sondern handelt wesenhaft über sich hinaus. Er »trinkt nicht die Flammen in sich zurück, die aus ihm schlagen«, ist nicht »vom eigenen Licht umgürtet«, sondern kennt das »Glück des Nehmenden«, das Zarathustra fehlt.

Das Ja ist das Ziel, indem es ihm gehorcht, sich auf den Vater verläßt und im Sichüberlassen die Fülle seines absoluten Selbstseins besitzt. Seine Einsamkeit wird ihm nicht Gefängnis, sondern Ort der vollkommenen Selbstentäußerung. Weil es gehorcht, wird es im Andern seiner selbst fruchtbar, verbreitet es nicht »Wüste um sich her«, ein »regenloses Land«, sondern bricht auf zur grenzenlosen Mehrerschaft des Daseins. Sein Anfang liegt nicht im »Ich« will, sondern im »Wie Du willst, Vater«. Und weil das Ja so als geschenktes, im trinitarischen Gehorsam übereignetes gelebt wird, kann es sich weggeben, auf die Seite des Anderen treten, hat es die Entfremdung nicht außer sich, sondern bricht mitten in ihr auf und überwindet den Tod im Tod.

Was Nietzsche in der Gestalt des vaterlosen »Übermenschen« und Marx im »positiven Humanismus« der Brüder anzielt, die ihr eigener Vater geworden sind, dies glaubt der Christ, mitten in aller Verkehrung, als die reine Endlichkeit der befreiten Freiheit: er glaubt die Kirche. Es gibt eine absolute Initiative der endlichen Freiheit als Initiative des Vaters. Die *Dei Genitrix* ist die geschaffene Gegenwart des zeugenden Vaters, Ort des unbedingten »ursprungslosen« (das heißt väterlichen) Anfangs des absoluten Ja in der Welt. Sie vollbringt das, was der Vater tut, als endliche Freiheit, als Mutter des Sohnes, die der Sohn aber nicht gegen den Vater für sich in Anspruch nimmt, sondern dadurch (in seiner Ganzhingabe) befruchtet, daß er dem Vater gehorcht. Hier ist die Sehnsucht des *Homo-Natura* erfüllt und schlechthin überstiegen. Aber sie gebiert den absoluten Anfang, dem Vater als dessen Tochter zugestaltet, durch ein unendliches Empfangen hindurch. Sie trägt die Initiative des Vaters in der Gestalt des Dankes aus, der Eucharistie, die ihr Lebensakt ist: als Mutter gibt sie jungfräulich Gott auf seinen Weg frei, läßt das unbedingte Ja, das in ihr für die Welt aufkeimt, grenzenlos über sich verfügen. Und darin liegt die Offenbarung ihrer Fruchtbarkeit, ihre Autorität, und der Ort, worin Vaterschaft in der Welt vom Ursprung her je neu und unverbraucht erfahren und gelebt wird.

Denn sie maßt sich die absolute Initiative des Vaters nicht selber an, sie absorbiert das väterliche Vorweg nicht in ihrem Schoß. Sie will den Akt des Vaters nicht durch sich selber erzwingen. Das ist Kirche. Nur in ihr können wir beten: »Vater unser . . .«

Sinn und Bedeutung von Orthodoxie

Von John H. Wright SJ

Die heute in Gang gekommene Diskussion über den Wandel in der Kirche, über die verschiedenen Wege christlicher Glaubensbekundung, über die Rolle des Lehramtes und über die ökumenische Entwicklung stellt mit großem Nachdruck den ganzen Fragenbereich der Orthodoxie in den Vordergrund. Orthodoxie bedeutet »rechtmäßiger Glaube«, »richtige Überzeugung«. Der Begriff ist nicht identisch mit »Wahrheit«, aber er deutet Übereinstimmung mit einer Art offizieller und autoritativer Norm an. Der Begriff Orthodoxie hat natürlich einen viel weiteren Anwendungsbereich als den des religiösen Glaubens; aber in diesem Bereich hat er sich wohl am allgemeinsten durchgesetzt, und in diesem Zusammenhang soll er uns hier beschäftigen.

Das Christentum und vorher die Religion Israels haben die Orthodoxie hoch geschätzt. Das Alte Testament bekundet allerdings im allgemeinen einen stärkeren Bezug zu »richtiger Handlungsweise« (Orthopraxis) als zum »rechtmäßigen Glauben« (Orthodoxie); trotzdem ist man sich sehr deutlich bewußt, daß jede Handlung von der Überzeugung abhängig ist. Dieses Bewußtsein ließ die Hebräer an den grundlegenden Wahrheiten wie Monotheismus, Bund und göttlichem Gericht festhalten. Der große Spruch, der als Schema bekannt ist, beginnt: »Höre, Israel: der Herr, unser Gott, ist ein Herr. Und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit all deiner Kraft« (Dtn 6, 4-5. Andere Beispiele 2 Kön 19, 25; Neh 9, 6; Ps 86, 10; Jes 45, 14). Das Neue Testament zeigt schon den aufkeimenden Konflikt mit der Gnosis, es enthält eine offene und unzweideutige Ablehnung gnostischer Glaubenssätze. Das wird nicht nur im 1. Johannesbrief deutlich, sondern auch in den Briefen aus der Gefangenschaft, an die Kolosser und Epheser. Die Verfasser des Neuen Testaments sind in Methode und Einstellung sehr unterschiedlich, aber sie alle betrachten die unverfälschte Verkündigung der göttlichen Offenbarung als das Wesentliche. Die strengen Worte von Paulus (Gal 1, 6-9) weisen offen auf einen Zustand hin, der vermutlich überall verbreitet war: »Es wundert mich, daß ihr so schnell von dem abfallt, der euch durch die Gnade Christi berufen hat, und euch einem andern Evangelium zuwendet; und doch gibt es kein anderes. Es sind nur gewisse Leute, die euch verwirren und darauf ausgehen, das Evangelium Christi zu verdrehen. Aber selbst wenn wir oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündete, als wir euch verkündet haben: er sei verflucht! Wie wir es schon früher gesagt haben, so wiederhole ich es jetzt: Wenn jemand euch ein anderes Evangelium verkündet, als ihr empfangen habt: er sei verflucht!«

Aber selbst wenn man einräumt, daß die Orthodoxie wichtig ist, so ist nicht immer klar, warum sie wichtig ist. Die Gnostiker selbst scheinen den Besitz der Wahrheit (und natürlich ihrer besonderen Version von Wahrheit) als das eigentliche Heil anzusehen. »Die Wahrheit wird euch frei machen« (Joh 8, 32), dieser Satz wird zum Hinweis darauf, daß ein Mensch gerechtfertigt, gerettet, auserwählt usw. ist um dessen willen, was er erkennt oder glaubt, daß es wahr sei. Gerade diese Gewißheit ist eine Art von Kennwort, das ihm zur Gegenwart des Göttlichen Zugang gewährt. Ein »Wissender« zu sein, das heißt ein Gnostiker, bedeutet, »dazu« zu gehören, geschieden zu sein von den Unwissenden, den Verdorbenen und Verkommenen, denjenigen, die verdammt sind zum letzten Untergang. Es ist die Orthodoxie selbst, die den einen Menschen besser macht als den anderen. In der Geschichte des Christentums und in der Geschichte jener Kontroversen, die die Christen geteilt haben, hat diese Auffassung von Orthodoxie immer eine Rolle gespielt. Der Grad, zu dem wissenschaftliche Klügelei zuweilen geführt hat, scheint jedenfalls anzudeuten, daß das Versäumnis, den Inhalt des religiösen Glaubens genau zu definieren, ein fundamentales, wesentliches und umfassendes Versäumnis ist.

Eine andere Einstellung zur Orthodoxie beginnt mit der Prämisse, daß die »wahre Lehre« das Wort Gottes ist. Orthodox zu sein ist demnach, das Wort Gottes anzunehmen, und häretisch ist, Gottes Wort zurückzuweisen. Wenn Gott zum Beispiel sagt: »Jesus ist der Herr«, dann muß ich Gottes Wort annehmen und ebenso alles andere was er sagt. Ich kann nicht »wählen«, das wäre häretisch, ich kann nicht meinen Neigungen entsprechend aussuchen unter den Dingen, die Gott so festgesetzt hat. In dieser Sicht ist es relativ unwichtig, was ich zurückweise, denn jede Zurückweisung ist eine Zurückweisung von Gottes Vertrauenswürdigkeit. In gleicher Weise ist es relativ unwichtig, welche besondere Wahrheit ich annehme, denn in jeder Annahme ist es Gottes Wort, sein Wissen und seine Vertrauenswürdigkeit, die ich annehme. Diese Haltung scheint tatsächlich zu der traditionellen christlichen Einstellung zur Orthodoxie zu gehören, sie zeigt sich in der Botschaft von Johannes 1, 5, 9–11. Aber man könnte fragen, ob es richtig ist, das Hauptgewicht auf diesen Gedanken zu legen, ob nicht ungewöhnliche Schlüsse gezogen werden könnten, wenn der Nachdruck hier liegt.

Es scheint, daß diese Akzentuierung leicht zu der gnostischen Version von Wahrheit als innerer Rettung führen kann. Denn Gott wird besonders verehrt als eine Quelle unanfechtbarer Wahrheit; daher ist es vor allem anderen wichtig, die Wahrheit zu besitzen, die von Gott ausgeht. Es ist daher anzunehmen, daß diese Wahrheit selbst Erlösung bedeutet. Oder, ausgehend von der göttlichen Botschaft, ist die wichtigste Beziehung, die ein Mensch zu Gott haben kann, die des Glaubens an ihn, seine Worte anzunehmen, ganz gleich, was er sagt. Denn: je unglaublicher die zu glaubende Botschaft ist, um so mehr ehren wir Gott, indem wir sie akzeptieren. Tertullian scheint sich dar-

auf zu beziehen bei der Diskussion über Leben und Auferstehung Christi, wenn er sagt, diese Lehre sei im ganzen glaubwürdig, weil sie so unangemessen sei, sie sei verlässlich, weil sie unglaublich sei (*De carne Christi*, 5). Aber diese Auffassung führt leicht zu einer sehr engen und dürftigen Grundlage der persönlichen Beziehung. Sie wirft kein gutes Licht auf Gott, dessen eigentliche Absicht dann einfach sein würde, die Geister der Menschen herauszufordern und zu verwirren, jener Menschen, die er geschaffen hat und von denen er trotzdem den »Gehorsam im Glauben« verlangt (Röm 1, 5). Und wenn das die wesentlichste Beziehung zu Gott ist, dann ist es schwierig, ihn Vater zu nennen.

Glaubensbekenntnisse, das heißt Bekundungen des orthodoxen Glaubens, scheinen sowohl in der Heiligen Schrift wie in der allgemeinen Geschichte der christlichen Kirche mehr oder weniger unterschiedliche Bedeutung zu haben. Diese Bedeutung scheint ein Zweifaches zu beinhalten: 1. eine Anerkennung dessen, was Gott getan hat, was er tut und verspricht für uns zu tun und 2. Annahme und Übernahme dieser göttlichen Aktivität in unser Leben hinein. Der Sinn liegt nicht in erster Linie auf der Ebene der Belehrung oder des Wissens oder der Genauigkeit – obwohl das alles eingeschlossen werden kann –, sondern auf der Ebene von Gottes wohlwollender Liebe zu uns und unserer dankbaren Annahme dieser Liebe.

Vielleicht ist das älteste Glaubensbekenntnis der Bibel das des Deuteronomium 26, 5–9: »Ein umherirrender Aramäer war mein Vater; der zog hinab mit wenig Leuten nach Ägypten und blieb daselbst als Fremdling und ward daselbst zu einem großen, starken und zahlreichen Volke. Aber die Ägypter mißhandelten uns und bedrückten uns und legten uns harte Arbeit auf. Da schrien wir zu dem Herrn, dem Gott unserer Väter, und der Herr erhörte uns und sah unser Elend, unsere Mühsal und Bedrückung; und der Herr führte uns heraus aus Ägypten mit starker Hand und ausgestrecktem Arm unter großen Schrecknissen, unter Zeichen und Wundern und brachte uns an diesen Ort und gab uns dieses Land, ein Land, das von Milch und Honig fließt.« Das beständige Wirken Gottes wurde anerkannt mit dem Geschenk der ersten Früchte, das dieses Glaubensbekenntnis begleitete: »Und nun bringe ich dar die Erstlinge von den Früchten des Landes, das du mir gegeben hast, o Herr« (Dtn 26, 10).

Es wird deutlich, daß das, worauf es hier ankommt, nicht mehr die Wirklichkeit selbst ist, sondern die Erkenntnis, daß Gott in dem berichteten Geschehen wirksam, führend, schützend und segnend eingegriffen hat. Und das wird nicht etwa vorgebracht als ein Stückchen Information über die göttliche Vorsehung und Herrschaft, sondern als Aufforderung, eine Antwort zu geben auf Gottes gütige Anteilnahme.

Eine der ältesten Glaubensregeln des Neuen Testaments wird in 1 Kor 15, 3–5 gegeben: »Vor allem habe ich euch überliefert, was ich selbst empfangen

habe. Christus ist der Schrift gemäß für unsere Sünden gestorben. Er wurde begraben und ist der Schrift gemäß am dritten Tage auferstanden. Er ist dem Kephas erschienen, dann den Zwölfen.« Hier erinnert der Apostel Paulus die Korinther an einen orthodoxen Standpunkt, den er übernommen und an sie weitergegeben hat. Er sagt ihnen, was Gott in Christus für uns getan hat und ermahnt sie, es anzuerkennen und anzunehmen.

Der Grund für Paulus' Drängen wird wenige Verse weiter deutlich gemacht: 1 Kor 15, 12–19. Zuerst geht er auf das ein, was er für einen »häretischen« Standpunkt hält, einen, der unvereinbar ist mit der Regel, die er an sie weitergegeben hat: »Wenn aber gepredigt wird, daß Christus von den Toten auferstanden ist, wie können dann einige von euch behaupten, es gebe keine Auferstehung der Toten? Gibt es keine Auferstehung der Toten, so ist auch Christus nicht auferstanden, dann ist unsere Predigt hinfällig und hinfällig auch euer Glaube.« Der Standpunkt, den er entgegenhält, betrifft vor allem die Toten: für sie gab es keine Hoffnung auf Auferstehung. Aber da Paulus alle Christen dem Mysterium Christi einverleibt sieht, hieße dies zu leugnen, daß auch Jesus von den Toten auferweckt wurde, die zentrale Lehre der Frohen Botschaft. Das hieße leugnen, was Gott getan hat: »Dann stehen wir als falsche Zeugen Gottes da: Wir haben gegen Gott bezeugt, er habe Christus auferweckt, den er doch nicht auferweckt hat, wenn die Toten überhaupt nicht auferstehen. Denn wenn die Toten nicht auferstehen, so ist auch Christus nicht auferstanden. Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube nichtig; dann seid ihr noch in euren Sünden, und auch die in Christus Entschlafenen sind verloren. Wenn wir nur in diesem Leben unsere Hoffnung auf Christus setzen, dann sind wir die beklagenswertesten unter allen Menschen.«

Die großen christologischen Kontroversen des vierten und fünften Jahrhunderts waren weder reine Debatten über akademische Fragen noch Bemühungen, in den Besitz der Wahrheit zu gelangen, nur um der Wahrheit willen, sie waren vielmehr spannungsgeladene Auseinandersetzungen, um das auszudrücken, was Gott in Christus für uns getan hat. Das Evangelium sagte: »Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt« (Joh 1, 14). Was Gott für uns getan hat, ist etwas ganz anderes, wenn das »Wort« eine Kreatur Gottes ist und nicht der Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit, *homoousios* (eines Wesens) mit dem Vater. Noch einmal, was Gott für uns getan hat, ist etwas ganz anderes, wenn »Fleisch« nur eine Art vergöttlichter Erscheinung der menschlichen Natur ist und nicht ganz und vollständig Mensch. Und schließlich: was Gott getan hat, ist etwas ganz anderes, wenn das Wort nur Wohnung genommen hat in diesem Mann Jesus und nicht wirklich Mensch geworden ist, so daß Jesus selbst das Wort *ist*. Denn die erste unter all diesen Alternativen entfernt Gott sehr viel weiter von uns, läßt ihn weniger einbezogen und bekümmert um uns sein, als es

die zweite tut, die dann in jedem dieser Fälle als »orthodoxer« christlicher Standpunkt gegen Arius bzw. Apollinaris und Nestorius festgelegt wurde. Es würde schwierig sein, die guten Absichten dieser Männer in Frage zu stellen, aber die katholische Kirche verwarf ihre Formulierungen, weil sie die Natur des Erlösungsgeschenkes, das uns in Christus zuteil wurde, schmälerten.

Was hinter dieser Auffassung von Orthodoxie liegt ist die Überzeugung, daß das, was von Bedeutung ist im religiösen Bereich, die personale Beziehung zu Gott ist; es ist eine Beziehung, zu der Gott frei und liebend den Anfang machte (vgl. Joh 4, 10) durch sein Aktiv-Werden, besonders dadurch, daß er seinen Sohn in die Welt sandte, worauf wir durch unseren Glauben antworten, der sich in der Liebe auswirkt (Gal 5, 6). Die Tiefe und die Qualität dieser Beziehung hängt entscheidend davon ab, was wir unter der Initiative Gottes verstehen und wie wir darauf antworten. Das Bekenntnis, von Gott dankbar etwas anzunehmen, was er überhaupt nicht für uns tut, heißt, eine Beziehung zu Gott zu unterhalten, die mit Täuschung behaftet ist, wie gut das auch von einem anderen Standpunkt aus sein mag. Nicht dankbar von Gott anzunehmen, was er wirklich für uns tut, heißt, darin zu versagen, eine Beziehung zu Gott zu unterhalten, wie Er sie uns tief und umfassend anbietet.

Eine dauernde, wirkliche, bereichernde personale Beziehung zu einem anderen Menschen erfordert, daß ich seine Haltung mir gegenüber nicht mißdeute, daß ich nicht übersehe, was er für mich zu tun oder zu sein beabsichtigt und daß ich in seine Handlungen nicht Absichten hineinlese, die in Wirklichkeit ganz und gar nicht da sind. Hier ist Wahrheit nicht nur als nützliche Information oder als veredelnder Besitz wichtig, sondern als unverzichtbarer Faktor in der Wahrhaftigkeit interpersonaler Beziehung. Dies halte ich für die grundlegende Bedeutung der »Orthodoxie«: Nur soweit wir so vollständig und gläubig wie möglich das gnädige Handeln Gottes uns gegenüber anerkennen, können wir demütig und dankbar dieses Handeln in unserem Leben annehmen und so eintreten in den vollen Sinn der Freundschaft mit Gott, leben als seine Kinder und geleitet von seinem Geist, als Pfand des ewigen Lebens.

Die Orthodoxie erkennt Gottes Handeln in der vergangenen Geschichte an, vornehmlich in der Schöpfung, in Auserwählung, Bund, Fleischwerdung, in Leiden, Tod und Auferstehung. Sie bekennt sich auch zu Gottes fortwährendem und gegenwärtigem Handeln, ganz besonders im Senden des Heiligen Geistes und ebenso zu dem, was Gott zu tun versprochen hat: der eschatologischen Verwirklichung seiner Intention im Himmlischen Jerusalem.

Aber manchmal scheint die Orthodoxie mit Dingen befaßt zu sein, die in Hinsicht auf uns keine göttlichen Handlungen sind. So scheint das Bekenntnis, daß Gott einer und doch dreieinig ist, einfach eine abstrakte Aussage

über die Gottheit zu sein und kein Anerkennen dessen, was er für uns tut. Und es muß eingeräumt werden, daß die Dreieinigkeit manchmal eine Art »unmöglicher« Aussage zu sein scheint, die Gott uns zumutet, damit wir seine Unterwerfung unserer Intelligenz akzeptieren. Aber historisch entstand das Bekenntnis der Trinität aus der Absicht, das rettende Handeln Gottes uns gegenüber in Werk und Auftrag Jesu Christi sicherzustellen (er ist wirklich der Sohn Gottes in unserer Mitte) sowie das heiligende Wirken in der Sendung des Heiligen Geistes durch Jesus und den Vater. Das Bekenntnis der Trinität ist eine Art zusammenfassender Aussage darüber, was Gott für uns getan hat und was er in sich selbst ist, weil er dies wirklich getan hat. Daher bilden einige Aussagen des orthodoxen Glaubens einfach nur den Hintergrund oder sie halten, im Hinblick auf uns, die unausweichlichen Konsequenzen des göttlichen Handelns fest.

Orthodoxie hat schließlich eine soziale Dimension. Der Glaube oder die Meinungen eines Menschen werden für orthodox oder nicht orthodox gehalten in Beziehung zu den Normen, denen eine bestimmte Gruppe zugestimmt hat. Angewandt auf den spezifischen Fall christlicher Orthodoxie kann dies zwei Aspekte haben. Die christliche Kirche kann einfach nur angesehen werden als eine Vereinigung derer, die eine allgemeine Überzeugung darüber teilen, was Gott für sie in Christus getan hat. Die Vielzahl der Vereinigungen innerhalb der Christenheit spiegelt die Vielzahl der Überzeugungen und Aussagen über dieses Thema wider, läßt also eine Vielzahl von »Orthodoxien« entstehen.

Aber seit den Zeiten des Neuen Testaments hat man in der christlichen Kirche mehr gesehen als nur eine Versammlung gleichgesinnter Menschen. Die Kirche selbst wird angesehen als etwas, das Gott bewirkt in seinem rettenden Handeln durch Christus im Heiligen Geist. In der Kirche, in dieser Gefolgschaft rechtmäßiger Gläubiger, kommt das Individuum in Kontakt mit Jesus Christus und mit Gott, seinem Vater (vgl. 1 Joh 1, 1–3; 1 Kor 12, 12–13; Eph 4, 11–16; Mtth. 18, 17–20). Orthodoxie ist dann nicht ein äußerliches Band der Einheit, die sich aus der gemeinsamen Blickrichtung ergibt; Orthodoxie anerkennt und akzeptiert gleicherweise die Einheit zwischen Christen als etwas, das durch die rettende Macht Gottes bewirkt wurde, als den »Ort«, wo sie zusammenkommen und ihn anbeten. Die Kirche als der Leib Christi ist der Tempel des Neuen Bundes (vgl. Joh 2, 19–21; 1 Kor 3, 16–17). In ihrem aktiven Bemühen, die Orthodoxie zu bewahren, schützt die Kirche auch ihre eigene Wirklichkeit als das rettende Werk Gottes.

All dies läßt wichtige Fragen entstehen in bezug auf das Leben der Kirche und auf ökumenisches Handeln. Angenommen, alle Christen sind bereit und wünschen so umfassend und genau wie möglich anzuerkennen, was Gott getan hat und was er für uns tut in Jesus Christus, in welchem Grad erfordert die Einheit der Kirche dann einheitliche Glaubensbekenntnisse? Sind

unterschiedliche Auffassungen bis zu einem gewissen Grade zulässig? In der Tat, wie sehr unterscheiden sich denn die christlichen Gemeinschaften in ihrer ausdrücklichen Bekundung dessen, was Gottes rettendes Handeln gewesen ist und noch immer ist? Wenn wir die sichtbare Kirche, wie sie tatsächlich ist, betrachten: wieviel ist hier Gottes Werk, die Wirkung seiner dauernden Gegenwart und seines Handelns und wieviel ist Menschenwerk, die Wirkung kultureller Adaption und historischer Konditionierung? Und schließlich, was eigentlich ruft die wesentlich orthodoxe Einheit der christlichen Kirche hervor: ein vereinter Weg, Gottes rettendes Handeln allgemein anzuerkennen oder Sein Handeln genau in der Kirche, ihren Sakramenten, Gottesdiensten und Einrichtungen?

Vom Triumphkreuz zum Passionsaltar: Zerfall des Symbols

Von Elisabeth v. Witzleben

Das Christentum hatte sich aus dem zerfallenden Symbolkreis der hellenistischen Welt herausgehoben. Seine radikale Spiritualität erschwerte die Verdichtung seiner Glaubenssubstanz in anschaulichen Symbolen. Wie sollte das Wesen des unsichtbaren Gottes zur Anschauung gebracht werden? Der Sieg des jungen Glaubens hatte zunächst einen ungeheuren Verlust an Bildhaftigkeit zur Folge, wie der antike Götterglaube sie geprägt hatte. Man behalf sich mit einer knappen Auswahl von Zeichen und Bildern, die aus der Spätantike stammten: Weintraube und Ähre, Fisch und Lamm, guter Hirte und Orantin. Durch Einprägung christlicher Bedeutungen wurden sie zu Symbolen. Früh schon herrschte über die Vielfalt der Kleinsymbole das Kreuz, das den Kerngehalt des Erlösungsgedankens wirksam verdeutlichte. Schon seit prähistorischer Zeit ist es als religiöses Zeichen nachweisbar, dem magische Kraft zugeschrieben wurde. In Ägypten bedeutete die Hieroglyphe des Henkelkreuzes (*crux ansata*) Leben und Befruchtung durch die Sonne. Das Tau-Kreuz, der letzte Buchstabe des semitischen Alphabets, galt bei den Israeliten ebenfalls als Symbol der Sonnenkraft, Kennzeichen der Auserwählung. Im griechisch-römischen Kulturkreis war das Kreuz das Zeichen für Leben und Tod zugleich. Diese Sinndeutungen wurden vom Christentum übernommen. Die griechischen Kirchenväter betrachteten das Kreuz als Sinnbild Christi, der die ganze Welt zu harmonischer Einheit zusammenfügt. Es war gleichzeitig Symbol seines Triumphes, dem die höchste Ehre erwiesen wurde.

Das Kreuz behielt aber nicht für alle Zeiten diese Bedeutung für die Christenheit; sie wechselte mit dem Zeitgefühl. Spiegel einer langsamen Wandlung war der Platz des Kreuzes im Kirchenraum. Die frühchristlichen Basiliken, nach dem Vorbild der kaiserlichen Paläste als Thronsäle Gottes erbaut, schmückten ihre Apsiden mit dem Kreuz. Damit wurde das Gotteshaus zum Abbild des himmlischen Jerusalem. Das Ziel der Raumfolge war die Apsis, herausgehoben durch den Triumphbogen. Er bedeutete das Tor ins Jenseits. Diese Auffassung ist im 21. Kapitel der Apokalypse mit der Schilderung der Heiligen Stadt begründet.

Die Kreuzbasiliken seit dem vierten Jahrhundert mit den über die Seitenschiffe hinausragenden Kreuzarmen sollten das Geheimnis des christlichen Glaubens sogar in ihrer Gestalt sichtbar machen. Der Altar hatte seinen Platz in der Mitte des Querhauses. Dahinter war das Kreuz als triumphales Zeichen aufgerichtet, wie es der heilige Gregorios von Nyssa aussprach: »Wie die

Gotttheit alles durchdringt und alles umschließt, so hält das Kreuz Himmel und Erde umspannt.«

In den Apsismosaiken römischer Kirchen thront unter dem Kreuz Christus inmitten der Jünger, feierlich segnend (S. Pudenziana 384–398). Der Segen, seit dem Frühchristentum vom Kreuzeszeichen begleitet, verkörperte von jeher das Wirken einer jenseitigen Macht in unserer Welt. Die Verbindung mit dem Zeichen des Kreuzes ist schon im Wort segnen enthalten, das sich aus dem lateinischen »signare« – *cruce signare* – herleitet. Der Segensgestus ist zugleich Hoheitsgestus, Ausdruck der Herrschaft über Menschen und Geister. Seit der Antike wirkte er, mit dem Kreuzeszeichen verbunden, als Exorzismus, um Dämonen abzuwehren und zu vertreiben. Schon Origenes bezeugte, daß die Dämonen sich vor dem Kreuzeszeichen fürchteten.

Das Kreuz wanderte vom Apsisbild zum Heilig-Kreuz-Altar, der wachsende Bedeutung gewann: Die ersten Nachrichten über sein Vorkommen gehen bis zum fünften Jahrhundert zurück (Baptisterium des Lateran und St. Peter). Ende des sechsten Jahrhunderts wird er schon in Poitiers und Arles als Hochaltar erwähnt. Von der karolingischen Zeit an kommt er häufiger vor und erhält seinen Platz »in medio ecclesiae«, also im Schiff, jenseits der Vierung (St. Galler Klosterplan). Hinter dem Altar erhob sich das Kreuz, ein erlesenes Werk der Goldschmiedekunst, oft auf einer hohen Säule von kostbarem Material (Hildesheim, Essen, St. Denis, St. Bertin, jetzt Museum St. Omer). In dieser frühen Zeit wurde der Kreuzaltar noch nicht mit der Passion Christi in Verbindung gebracht. Die Reliefs der Bernwardsäule in Hildesheim aus dem elften Jahrhundert zeigen das Leben Jesu nur bis zum Einzug in Jerusalem. Auch die Säule am Kreuzaltar in St. Denis trug nach der Beschreibung Abt Sugers Szenen aus dem Leben Christi mit typologischen Entsprechungen, aber keine Leidensszenen.

Wo im Kirchenraum Passionsszenen auftreten, zeigt ihr Platz deutlich, daß der Gläubige sie als Weg zum Heil auffassen sollte, das im Apsisbild dargestellt ist. Schon im frühen fünften Jahrhundert erscheinen sie als Reliefs an der Tür von S. Sabina in Rom, später an den Türen von S. Maria im Kapitol in Köln und S. Zeno in Verona. Sehr deutlich wird dieser Sinn, wenn sie über den Arkaden im Kirchenraum dargestellt sind: im Langhaus von S. Apollinare Nuovo in Ravenna, im Narthex des Katholikons des Hosios Lukas auf Phokis, im Mittelraum von S. Marco in Venedig, im Querschiff der Kathedrale von Monreale in Palermo.

Die Kreuzanlage der romanischen Basiliken war gleichzeitig Prozessionsstraße zum Kreuzaltar, der mit dem Hochaltar identisch wurde und aus der Vierung in das Chorquadrat gerückt war; so schon im späten elften Jahrhundert in der Kathedrale von Canterbury. In dieser Zeit wurde es üblich, das Kreuz zwischen Kerzen auf dem Altar zu stellen. Während des Gottesdienstes wurde ihm von den Altardienern Reverenz erwiesen.

Die Veranschaulichung des himmlischen Jerusalem fand ihre großartigste Ausprägung in der byzantinischen Kirche. Schon im Mausoleum der Galla Placidia in Ravenna aus dem fünften Jahrhundert ist die Gewölbezzone zum Gleichnis des Himmels geworden. Die Hängekuppel als blaues, goldgestirntes Himmelszelt zeigt in den Zwickeln Evangelistensymbole, im Scheitel das Kreuz.

Das abstrakte Zeichen des Kreuzes war der Glaubenshaltung gemäß, die es symbolisierte. Dem bildnerischen Vorstellen aber bot es wenig Substanz. Dieser ganz auf Jenseitiges gestellte Glaube mußte sich seinem Wesen gemäß gegen alle gestalthafte Darstellung des Göttlichen wehren: »Du sollst Dir kein Bildnis, noch irgendein Gleichnis machen.« Die Umsetzung des Glaubensgehaltes in eine formale Symbolik gelang in den Ländern des frühen Christentums, als der spätantike Kulturkreis unter dem Bann oströmischer Repräsentation in strenge Systeme von Zeichen und Gesten eingebunden wurde. Die abstrakte Geistigkeit einer Spätzeit konnte sich hier den Spiritualismus des christlichen Glaubens wesenseigen einschmelzen. Höfisches Zeremoniell und kirchlicher Kult stützten den bildnerischen Ausdruck. Unter ihrem Zwang erlosch der Diesseitsanspruch der Gestalt. In furchterregender Feierlichkeit spiegeln die Mosaiken eher ein inneres als ein äußeres Geschehen. Eine mit stärkster bildnerischer Energie geladene Welt war geschaffen. Die Formen brauchten nicht den von der Natur vorgezeichneten Schemata zu folgen, sondern durften in der Zeichengebung für ein Begriffliches ihre elementare Wirkkraft äußern. Die Farben wurden nicht zu Dingbezeichnungen, kaum zu Stimmungsangaben mißbraucht, sondern in ihrer ursprünglichen Symbolmächtigkeit verwertet. An Stelle des Kreuzes wurde in der Kuppel der segnende Christus, Pantokrator, der Allmächtige, der Allherrscher dargestellt. Meist erscheint er als überlebensgroße Halbfigur, seltener als Ganzfigur, stehend oder thronend. So kommt er auch im zwölften Jahrhundert in den byzantinischen Einflußgebieten vor, hauptsächlich in Sizilien: im zwölften Jahrhundert in Monreale, in der Capella Palatina in Palermo, sowie in Cefalù. Die Apsis ist in der byzantinischen Kunst immer Maria vorbehalten, mit dem segnenden Kind oder als Orantin.

Die Weiterbildung dieses Christustypus ist die *Majestas Domini*, der *Rex Gloriae*, segnend in der Mandorla thronend, umgeben von den vier Evangelistensymbolen. Er kommt in Byzanz selten vor. Im Abendland ist er seit karolingischer Zeit in der Wandmalerei weithin verbreitet, aber nicht mehr in der Kuppel, sondern in der Apsis. So gibt es eine *Majestas* in Sant Angelo in Formis in Süditalien aus der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts und eine sehr ausdrucksgewaltige in San Clemente in Rom um 1123. Jenseits der Alpen wird die *Majestas* häufiger dargestellt, sogar an so entlegenen Stellen wie der Krypta des Benediktinerklosters Marienberg im Vintschgau um 1160 und der Friedhofskapelle von Perschen bei Regensburg um 1170.

Seit dem zwölften Jahrhundert wurden in den gotischen Kathedralen Frankreichs die Wandflächen durch hohe Fenster verdrängt und damit auch die Wandmalereien. Die Majestas erscheint dafür als Relief in den Tympana der Portale, zum Beispiel am Hauptportal der Kathedrale von Chartres. Am Türsturz der Portale steht nun die Statue des lehrenden Christus. Der sogenannte »Beau Dieu« hält das Buch in der Linken, die Rechte ist zum Segen erhoben. Diesen Typus gibt es zuerst in Chartres, dann in Paris, Reims, Bourges und Amiens. Im Inneren der Kathedralen fand der segnende Christus nur noch Platz in der Spitze der Wurzel-Jesse-Fenster. Diese symbolische Darstellung der Genealogie Christi nach einer Prophezeiung des Jesaja wurde zuerst im Chorfenster von St. Denis bei Paris 1145 zum monumentalen Bild geprägt. Der segnende Christus thront in der Spitze des Baumes, der aus der Brust seines schlafenden Stammvaters Jesse wächst. Er ist umgeben von sieben Tauben, welche die Gaben des Heiligen Geistes bedeuten. Unterhalb von Christus thront Maria als Orantin, Symbol der *Ecclesia*. Das ist in gewisser Weise die gleiche Anordnung, wie in Kuppel und Apsis der byzantinischen Kirchen.

Maria wird in der byzantinischen Kunst als *Theotokos* aufgefaßt, die Gottesgebärerin und als Thron Gottes. Die Überlieferung der orthodoxen Kirche schreibt ihre Bilder dem Evangelisten Lukas zu. Er soll sie als »Hodegetria« gemalt haben, das heißt die Wegweisende, in feierlicher, frontaler Haltung, mit der rechten Hand auf das bekleidete, segnende Kind deutend, das als kleiner Pantokrator auf ihrem Schoß thront. Niemals wird sie selbst segnend dargestellt.

Das Kreuz konnte in seiner Nacktheit kein schöpferisches Motiv werden. So wurde das abstrakte Zeichen der Gestalt zgedrängt. Sie wurde dem Glauben abgerungen. Aber auch das profane Empfinden, in dem das Heroenideal der Antike noch lebendig war, mußte sich der Gestaltung eines Gemarterten, dem einzigen Thema, das in Frage kam, widersetzen. Einer Mythisierung des Gekreuzigten, die eine solche Darstellung erträglich gemacht hätte, traten wieder Schwierigkeiten aus dem Werdeprozeß des Glaubens selbst entgegen: Er gründete auf die Offenbarung, die in der Zeit geschehen war. So dauerte es fast fünfhundert Jahre, bis der Kruzifixus zögernd in der Kunst auftauchte. Durch die frühen christlichen Jahrhunderte läßt sich verfolgen, wie das zunächst isoliert auftretende Kreuz und die zunächst in historisch-repräsentativer Darstellung auftauchende Gestalt des Christus als Lehrer, sich einander nähern, wie das Kreuz zu ihm hindrängt, wie es hinter die Gestalt tritt, bis es sie endlich ganz aufnimmt: Der Körper des Christus erscheint nun ans Kreuz geheftet. Von der Glaubenshaltung aus gesehen war es das antike Erbe, eben die »Gestalt«, die hier siegte, allerdings nur siegen konnte, indem sie sich in die Paradoxie des christlichen Mysteriums barg: das Leiden als heroische Tat.

Zur gleichen Zeit wurden die Darstellungen von Szenen aus dem Christusleben in den Dienst der Liturgie gestellt. Sie repräsentierten die Heilstaten Christi in ihrem gesamten Ablauf und schmückten daher oft die Langschiffwände der Kirchen als Weg zur Erlösung, vollendet durch den segnenden Christus in der Kuppel oder Apsis. Es wurden hauptsächlich die Feste der Kirche illustriert. Im vierten Jahrhundert wurden nach einem (fälschlich) dem heiligen Johannes Chrysostomos zugeschriebenen Manuskript sieben Feste aufgezählt: Verkündigung, Geburt Christi, Taufe, Kreuzigung, Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten. So erklärt sich, daß immer wieder dieselben Szenen erscheinen und daß der Hauptakzent nicht auf Christi Leiden, sondern auf seiner Verherrlichung liegt. Seit dem elften Jahrhundert wird die Zahl der Kirchenfeste auf zwölf erhöht, nach der heiligen Zahl der Apostel. Es kommen hinzu: Darstellung im Tempel, Erweckung des Lazarus, Verklärung, Einzug in Jerusalem, Marientod. Das Katholikon von Hosias Lukas auf Phokis vom frühen elften Jahrhundert bietet das erste Beispiel eines solchen Bilderzyklus in den Bogenfeldern des Narthex, noch bereichert durch die Episoden der Fußwaschung und Christus mit Thomas. Verwandte Mosaiken vom späten elften Jahrhundert befinden sich im nahen Daphni. Gleichzeitig mit Daphni wurde die Markuskirche in Venedig durch griechische Mosaizisten prunkvoll ausgeschmückt. Die Bilder des Osterkreises im Gang des Kirchenjahres erscheinen über den Arkaden des Mittelraumes. Aus dem zwölften Jahrhundert stammt der christologische Zyklus des Querschiffs der Kathedrale von Monreale bei Palermo.

Im zwölften Jahrhundert, obwohl es sehr unter dem Einfluß von Byzanz stand, traten zugleich die ersten Anzeichen für eine Durchdringung der Kunst mit Gegenwart und Wirklichkeit auf. Dieser Wirklichkeitssinn wagte sich im dreizehnten Jahrhundert schon an die Ausgestaltung der Szenen aus dem Leben Christi. Sie wurden vielfach mit Genremotiven ausgeschmückt, mit kleinen Nebenszenen bereichert. Alles wurde deutlicher und realistischer geschildert als früher.

In der Zeit von der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts – des Niedergangs des Stauferreichs – bis zur Mitte des vierzehnten Jahrhunderts etwa, vollzog sich ein großer Wandel im Lebensgefühl der Menschen, vielleicht hauptsächlich durch eine tiefgreifende soziale Umschichtung bedingt. Vorher war der Adel die herrschende Schicht. Sein Gefühl für Würde und Distanz bestimmte die Beziehung des Menschen zu Gott. Als Individuum galt er noch nichts, er war Vertreter eines Typus, Träger seines ihm von Gott verliehenen Amtes. Irdisches war nur in bezug auf Jenseitiges darstellungswürdig. Nun wuchs die Macht der Städte, Händler und Handwerker traten an seine Stelle. Die Innigkeit und Kraft des Glaubens blieben vorerst noch unangetastet, aber der Ausdruck veränderte sich. Der Bürger mit seinem Sinn für Wirklichkeit zog Gott zu sich herab, wollte ihn eng mit der Freude, der Mühsal und der Qual

des täglichen Lebens verflochten. Nur das Handgreifliche machte ihm Eindruck. So wurde nicht mehr das Menschliche nach einem jenseitigen Idealbild geformt, sondern das Göttliche mußte nach menschlichen Maßstäben gebildet werden, damit man es leichter begreifen und lieben konnte.

Auch die Struktur der Kirche mußte sich einem Wandel unterziehen. Der Benediktinerorden, geistlicher Repräsentant der aristokratischen Lebensform, trat an Bedeutung zurück gegenüber den neu gegründeten Bettelorden. Die bauten ihre Klöster nicht in die Einsamkeit, sondern mitten in das Getriebe der Städte. Die Mönche führten kein zurückgezogenes, dem »feierlichen Gotteslob« geweihtes Leben, sondern predigten dem Volk in seiner eigenen Sprache. Die Franziskaner waren die großen, demütig Liebenden, die Dominikaner die Hüter und Verfechter des Glaubens. Die Franziskaner übten die Nachfolge des »armen Lebens Christi« und verdammtten alle Gelehrsamkeit, die den alten Orden so viel galt, als Versuchung zum Hochmut. Die Dominikaner dagegen verzichteten nicht auf eine Geistigkeit, die allerdings von der Scholastik sehr verschieden war, sie zwar zugrunde legte, sich aber zu ganz neuen, kühnen Höhen schwang.

Hier zeigte sich nun das andere Gesicht dieser spannungsvollen Epoche: Der Mensch, nicht mehr in der Objektivität des Typus geborgen, wie früher, wurde zur Individualität und suchte einen eigenen, persönlichen Weg zu Gott. Wie so oft, ging die Literatur der bildenden Kunst voraus. Im Abendland war der heilige Bernhard von Clairvaux (1090–1153) der Begründer der mittelalterlichen Passionsmystik. Er popularisierte damit eine Passionsfrömmigkeit, die schon Jahrhunderte vorher in Byzanz geblüht hatte, in den Hymnen und dramatischen Homilien der griechischen Kirche. Sein Traktat »De planctu Beatae Mariae« wurde zum Vorbild der späteren Marienklagen in der Dichtung. Der heilige Franziskus (1182–1226) übernahm diese Motive des Mitleidens Mariens und verbreitete sie durch seinen Orden im Volk. Die zahlreichen apokryphen Schriften über das Leiden Christi wurden dann durch die zwischen 1263 und 1288 entstandene »Legenda aurea« des Jacobus de Voragine zusammengefaßt. Um 1300 verfaßte der Franziskaner Johannes de Caulibus die »Meditationes de vita Christi«, die auf den gleichen Grundlagen, wie die »Legenda aurea«, nun die neuen, gefühlvollen Ausmalungen der Leiden Christi über die Grenzen Italiens hinaus in ganz Europa verbreiteten. Sie stellten eine achttägige Betrachtung des Lebens Christi dar, die einzelnen Kapitel nach den kanonischen Horen benannt. So sollte jede Stunde des Tages unter der Vergegenwärtigung des Lebens, besonders des Leidens Christi stehen. Sein Bild sollte stets »ante faciem cordis«, vor das Angesicht des Herzens, gestellt werden. Jahrhundertlang bildeten die *Meditationes* die Grundlage zahlloser Betrachtungen und Predigten. Durch ihre Anschaulichkeit hatten sie eine ungeheure Wirkung auf die bildende Kunst. Dies Mitempfinden zersetzte in der Sphäre des Religiösen die objektive

Gültigkeit der Heilsgewißheit immer mehr. Subjektive Gestimmtheiten lösten den Gesamtbau des Glaubens auf und wandelten ihn in persönliches Erleben. Die Form sollte jetzt das Dargestellte umgreifen, um es möglichst »bildhaft« in Erscheinung treten zu lassen. Unter diesem Vergegenwärtigen eines Ewigen im eigenen Empfinden mußte, was sich einst zum Symbol verdichtet hatte, wieder in das zugrundeliegende historische Geschehen aufgelöst werden.

Selbstverständlich änderte sich auch der Charakter der Kunst, deren Hauptthemen das Leiden Christi und das Mitleiden der Gottesmutter wurde. Die überlieferten schlichten Darstellungen genügten dem Drang nach Verwirklichung nicht mehr. Das zeigte auch die Gestaltung des Kirchenraums. Die deutschen Wurzel-Jesse-Fenster im Hauptchor brachten schon in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts eine andere Art, zuerst in St. Kunibert in Köln: Statt der Könige und Maria wurden Szenen eingefügt, und zwar Geburt, Kreuzigung und Auferstehung Christi. Der thronende Christus an der Spitze wurde zu einer Darstellung der Himmelfahrt umgedeutet, durch die aufblickenden Jünger zu seinen Füßen und begleitende Engel. Diese Einbeziehung von Passion und Verherrlichung Christi in ein ihnen an sich fremdes Thema ist typisch für diese Zeit.

Von der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts an wandelten sich die deutschen Wurzel-Jesse-Fenster zu großen Bibelfenstern. In zwei Bahnen stellen sie alttestamentliche Szenen als Präfigurationen den neutestamentlichen gegenüber. An der Spitze der alttestamentlichen Bahn thront Maria als Orantin. Neben ihr, an der Spitze der neutestamentlichen Bahn, thront Christus segnend als Lehrer. Diese Bibelfenster gab es zuerst im Kölner Dom, dann in Mönchen-Gladbach, Wimpfen im Tal und Esslingen.

Im vierzehnten Jahrhundert wurde das Wurzel-Jesse-Thema vom Programm der Kirchenfenster abgesetzt – das Thema war zu abstrakt für diese wirklichkeitshungrige Zeit. Gleichzeitig wurde die *Majestas Domini* in den Tympana der Portale durch kleinteilige Reliefs aus dem Marienleben und der Passion Christi verdrängt.

Die Statue des segnenden Christus am Türsturz wich seit der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts der Muttergottes, die durch die großen Fenster ihren Platz in der Apsis verloren hatte. Bei einigen Portalmadonnen segnet das Christuskind auf ihrem Arm die Eintretenden, wie vorher der »Beau Dieu« (zum Beispiel am Nordportal der Westfassade von Notre-Dame zu Paris; am Westportal der Elisabethkirche zu Marburg). Bei anderen Portalmadonnen jener Zeit ist das Kind nicht mehr auf die Kirchenbesucher bezogen. Bei der »Vierge Dorée« an der Porte St. Honoré des südlichen Querschiffs der Kathedrale von Amiens hält das Kind eine Kugel und blickt nur die Mutter an. Das Kind der Portalmadonna des Freiburger Münsters ist halbnackt und spielt mit der Hand seiner Mutter. Der Wandel vom Panto-

krator, dem »inkarnierten Logos« zum irdischen Jesuskind ist schon vollzogen. Die gemalten Glasfenster im hohen Chor konnten das entfallene Apsisbild nicht ersetzen, da sie dem Betrachter zu fern waren. Das Verlangen der neuen Zeit nach Schau wollte Gott nah zu sich herabziehen und wünschte, die Fakten der Erlösungsgeschichte im Bilde zu sehen. Damit war die Geburtsstunde des Flügelaltars gekommen, die um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts anzusetzen ist. Die Aufgabe der Krypta als Reliquienstätte und andere, liturgische Wandlungen hängen eng mit seiner Ausbildung zusammen. Die Malerei wurde die führende Kunst, weil sie besser als die Plastik die Illusion der Wirklichkeit geben konnte.

Italien brachte schon im zwölften Jahrhundert gemalte Triptychen, aber gab diese Form dann zugunsten der festen Altartafel auf. Im dreizehnten Jahrhundert bringen die großen italienischen Altartafeln noch den Typus der thronenden *Hodegetria* mit Engeln (Cimabues Madonna di Santa Trinità, Duccios Madonna Rucellai, beide jetzt Florenz, Uffizien). Mit der berühmten Maestà von 1311 (Siena Dommuseum) verließ Duccio die byzantinische Tradition. Die wachsende Marienverehrung ließ es nicht mehr zu, in der Gottesmutter nur den »Thron Gottes« zu sehen. So wird sie zur Hauptperson, in überragender Größe thronend, von vielen Engeln und Heiligen verehrt. Sie weist zwar noch auf das Kind hin, das aber nicht segnet, sondern passiv auf ihrem Arm sitzt.

Die Darstellung der Passion Christi ist in Deutschland bis zur Mitte des vierzehnten Jahrhunderts auf einen zart-lyrischen Grundton gestimmt – Abklingen des aristokratischen Lebensgefühls und Innigkeit der Mystik vereinen sich zu schlichten, ergreifenden Prägungen. Von großem Einfluß auf die künstlerische Gestaltung des Leidens Christi waren die Horologien, wie »Vita Jesu Christi« des Ludolf von Sachsen († 1377), stark beeinflusst von den »Meditationes de vita Christi« des Johannes de Caulibus und in Deutschland sehr verbreitet. Heinrich Seuse (1295–1366) legte seine Visionen ebenfalls in Form eines Horologiums in seinem 1327–1328 geschriebenen »Büchlein von der ewigen Weisheit« nieder. Sie sind, wie die Meditationes, nicht für einen anonymen Leserkreis, sondern für die Andacht einer geistlichen Frau geschrieben, wenden sich also an ein empfindsames Herz, erfüllt von zartem Mitfühlen in das Leiden Christi. In der Realistik und Furchtbarkeit der Schilderung wird Seuse übertroffen von der heiligen Birgitta von Schweden (1302 bis 1373). In ihren »Revelationes celestes« schildert sie, daß Christus und Maria ihr erschienen und offenbarten, wie sich alles zutrug. Grausig wird das Passionsgeschehen ausgemalt, noch gesteigert durch die minutiöse Sachlichkeit der Wiedergabe von Einzelheiten. Die Zahl der Wunden Christi und der Geißelhiebe wird genau genannt, ebenfalls alle grauenvollen Stadien des Sterbens: die Knochen zersplittert durch die Nägel, das brechende Herz, die steif gewordenen Gelenke. Sie beschreibt auch das Mitleiden Marias. Ihr

Herz sei bei der Kreuzigung sozusagen von fünf Lanzen durchbohrt worden. Ihre wie Seuses Schilderungen haben die zeitgenössische Kunst stark beeinflußt. Im fünfzehnten Jahrhundert wurden sie durch den Buchdruck ungeheuer populär. Überall verbreitet, beherrschten sie die Passionskunst und wirkten nachhaltig bis ins sechzehnte Jahrhundert hinein.

Die Bestrebungen, das Jenseitige im Diesseitigen zu verwirklichen, führten zu einer Blüte des geistlichen Theaters, besonders der Passionsspiele. Ihr Einfluß auf die Kunst wurde früher sehr überschätzt. Man kann das Theater nicht als Hauptanreger der bildenden Kunst ansehen: Beide schöpfen aus der gleichen Quelle, dem Lebensgefühl, der besonderen Religiosität ihrer Zeit. Wechselbeziehungen waren sicher vorhanden, aber ihnen im einzelnen nachzuspüren, Prioritäten festzustellen, ist eine schwierige, oft unlösbare Aufgabe.

Der Flügelaltar erfuhr seine reichste Ausbildung in Deutschland, den Niederlanden und ihrem Strahlungsraum in der Zeit der Spätgotik. Die Passion wurde neben dem Marienleben zum Lieblingsthema des Bürgertums, das in dieser Zeit auf dem Gipfel seiner Macht angelangt war. Die großen Pfarrkirchen der Städte wurden mit zahlreichen Altären geschmückt. Sie wurden als typischer Ausdruck bürgerlicher Frömmigkeit gestaltet, denn die Darstellung des Leidens Christi zeigte drastischer als jedes andere Thema die Vermenschlichung des Göttlichen.

Oft werden Marien- und Passionsszenen auf einem Altar vereint, um den beiden Hauptthemen der Liturgie, Weihnachts- und Osterkreis, gerecht zu werden. Der reine Passionsaltar kommt besonders häufig in Norddeutschland und in den Niederlanden vor, aber auch in Franken und Altbayern. Auf den szenenreichen Altären mit doppelten Flügelpaaren werden oft auch noch Bilder aus dem Leben der Heiligen hinzugefügt. Bildet eine Darstellung der Muttergottes das Mittelstück, so tragen die Flügel stets Marienszenen außer den Passionsszenen. Der Passionszyklus befindet sich dann oft auf den Außenseiten der Flügel, um während der Fastenzeit, bei geschlossenem Altar, gezeigt werden zu können. Altäre mit Heiligen im Mittelfeld bringen ebenfalls häufig Passionszenen auf den Außenseiten der Flügel, ein Typus, der in Tirol am meisten verbreitet ist. In diesen Zusammenhang gehören auch die sogenannten »Hungertücher«, die Fastenvelen, mit denen vor Ostern die Altäre verhüllt wurden. Das bekannte Hungertuch von Gurk (Kärnten) von 1458 bringt neben anderen Darstellungen einen sehr umfangreichen Passionszyklus.

Um die Wende vom ersten zum zweiten Viertel des fünfzehnten Jahrhunderts wurde die »Passionslandschaft« erfunden, um das Bedürfnis nach Vielszenigkeit mit der Tendenz zur Vereinheitlichung der Szene zu verbinden. Im sogenannten »Wasserfaßschen Kalvarienberg« (Köln, Wallraf-Richartz-Museum) wird ein Bildraum gegeben, der mehrere Passionsszenen umfaßt. Der Realismus der niederländischen Malerei hat zweifelsohne bei

dieser neuen Bildform Pate gestanden. In Antwerpen wird allerdings das Passionsthema in vielszenigen, kleinfigurigen geschnitzten Altären veranschaulicht. Wo sie in Niederdeutschland vorkommen, sind sie meist aus Flandern eingeführt oder unter flandrischem Einfluß entstanden (zum Beispiel H. Douvermann, Altar der Sieben Schmerzen Mariae, 1521, Kalkar Pfarrkirche). Viele dieser Altäre haben im Schrein die Kreuzigung oder eine Pietà, umgeben von Leidensszenen Christi und umrahmt von den Zweigen des Lebensbaumes, der aus dem Leib des schlafenden Stammvater Jesse in der Predella hervorwächst.

Neben dem Passionsaltar hält sich vereinzelt die flügellose Tafel als Andachtsbild. Im Rheinland gibt es zwischen 1360–1450 die »Leben-Christi-Bilder«, in mehreren Reihen zusammengefügte Szenen, in der Mitte meist ein vergrößertes Passionsbild. Die späteste Form, ab Ende des fünfzehnten Jahrhunderts, das Gedenk- und Fürbitt-Bild, kommt hauptsächlich in Köln vor als Ausdruck der Verehrung der »Sieben Schmerzen Mariae«. Es findet seine typische Darstellung in der Gestalt der Schmerzensmutter mit sieben Schwertern in der Brust, an deren Spitze Rundbilder mit Leidensszenen schweben.

Bei der Gestaltung der einzelnen Passionsszenen wurde von der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts ab italienischer Einfluß in der reicheren Ausgestaltung, besonders von Kreuzigung und Beweinung spürbar. Die lyrische Zartheit wich bürgerlichem Realismus. Im fünfzehnten Jahrhundert zeigte es sich, daß der Versuch, das Jenseitige im Diesseitigen zu verwirklichen, doch letzten Endes zu einer Zersetzung des Religiösen führte. In ihrem Bemühen, dem Bürger das Göttliche begreifbar zu machen, geriet die religiöse Kunst immer tiefer in eine Säkularisierung hinein, die schließlich zu ihrem Ende führte. Christus, der Gott-Mensch, wurde ganz zu den Menschen herabgezogen. Überall war sein Abbild zu sehen; er wurde alltäglich, wie ein gewöhnlicher Sterblicher darstellbar, mit individuellen Zügen und ohne Geheimnis. Diese Durchsetzung der Kunst mit Wirklichkeit führte zunächst zu einer großen, wenn auch äußerlichen Belebung. Das Leiden des Herrn in seiner ganzen Kraßheit auszumalen, wie es die fanatische Frömmigkeit jener Zeit verlangte, mußte dieser nach dramatischen Effekten strebenden Kunst besonders liegen. Die gefühlvolle Ergriffenheit des vierzehnten Jahrhunderts wich lauten Gesten des Schmerzes und der Brutalität. Der seelische Gehalt stand nun aber in umgekehrtem Verhältnis zum äußeren Aufwand: Das Theatralische gewann die Oberhand. Diese Entwicklung, langsam und mit Rückschlägen einsetzend, zog sich über das ganze fünfzehnte Jahrhundert hin.

Häufig wurden Geißelung und Dornenkrönung dargestellt, als wahre Orgien des Sadismus. Bei der Geißelung wird Christus an eine Säule gebunden, nackt bis auf ein Lendentuch, von zwei Schergen gepeitscht. Sein Leiden und die Grausamkeit der Schergen werden bis zur äußersten Möglichkeit des noch Darstellbaren gesteigert. Die Gestalt Jesu wird aller Erhabenheit ent-

kleidet, um seine Qualen recht ergreifend und real schildern zu können. Bei der Dornenkrönung sitzt Christus frontal zum Beschauer, außer mit dem Lendentuch nur mit dem Spottmantel bekleidet, oft blutüberströmt. Zwei Schergen pressen ihm die Dornenkrone mit kreuzweise gelegten Stäben gewaltsam aufs Haupt, so daß das Blut auf die Stirn tropft. Ein Dritter kniet höhnend vor ihm; andere verspotten ihn auf alle Weise. Die Freude dieser Zeit an ausgefallenen Körperstellungen, teuflischen Grimassen und Verrenkungen kann sich da austoben. Von der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts an blicken Zuschauer von einer Galerie oder durch ein Fenster in den Raum. So ist die ganze Welt als Zeuge beim Leiden des Herrn zugelassen.

Nach dem ersten Drittel des fünfzehnten Jahrhunderts wurden besonders Kreuztragung und Kreuzigung figurenreicher. Eine aus dem Stadttor quellende Menge geleitet den kreuztragenden Christus. Johannes und mehrere Frauen begleiten die klagende Maria. Veronika, eine legendäre Gestalt, reicht Christus das Schweißtuch. Soldaten gehen mit den beiden Schächern voran. Christus wankt tiefgebeugt unter dem Kreuz, bricht manchmal zusammen, mißhandelt von den Soldaten. Die Varianten sind schier unerschöpflich, und das späte Mittelalter läßt alle Möglichkeiten der leidenschaftlichen Liebes-, Haß- und Schmerzgefühle, der theatralischen Wirkung spielen und hemmungslos in diese ihre Lieblingsdarstellung einströmen.

Die Kreuzigung des späten Mittelalters ist das Ergebnis einer reichen Tradition. Selbst das Menschengewimmel der »Kreuzigung mit Gedräng«, die aufwendige Statisterie mit Berittenen, ist schon im dreizehnten Jahrhundert in Italien vorgebildet. Gefühlvolle Züge, wie die pathetische Gestalt der ohnmächtigen Maria, bringt Byzanz schon im zwölften Jahrhundert, Maria Magdalena, die kniend den Kreuzesstamm umklammert, Italien im vierzehnten Jahrhundert. Im fünfzehnten Jahrhundert kommt nur Veronika hinzu, deren Legende zu einer historischen Episode der Passionsgeschichte umgebildet wird. Der Schmerz der Trauernden wird zur dramatischen Gesticulation, um in dem profanen Treiben noch zu wirken. Die Darstellung der Umwelt wird wichtig, das »hier« und »jetzt« des Geschehens auf alle Weise betont und durch Anhäufung genrehafter Züge möglichst verstärkt.

Da das Interesse sich nun dem wirklichen Geschehen der Passion zuwandte, statt wie früher nur den von der Kirche zu Dogmen und Festen erklärten Szenen, werden neue Themen hinzugenommen. Das wichtigste und typischste ist die des »Ecce homo«, denn der wie auf einer Bühne vor den Augen der schreienden und johlenden Volksmenge dargebotene Schmerzensmann war so recht nach dem Sinn dieser Zeit.

Ist diese Darstellung noch im Evangelientext begründet, so sind die anderen der freien, neu schaffenden Phantasie entsprungen, die mitfühlend immer wieder in Gedanken den Stationen des Leidensweges Jesu folgte. So wurde der Abschied Jesu von Maria vor der Passion von den »Meditationes vitae

Christi« geprägt und um 1400 zuerst auf rheinischen Passionstafeln dargestellt (Berlin, Staatl. Museen, Köln, Wallraf-Richartz-Museum).

Für die Darstellung des »Christus in der Rast« gibt es keine literarischen Quellen; nicht einmal die Meditationes erwähnt sie. Sie gehört auch nicht zu den vierzehn Leidensstationen, die, von der Verehrung der heiligen Stätten in Jerusalem ausgehend, überall im Abendland nachgebildet und von den Gläubigen betend abgeschritten wurden. Trotzdem ist sie auf Passionsaltären zu finden und entspricht ganz dem Geist dieser Zeit, die unablässig über Christi Leiden meditierte: Christus selbst stellt vor der Kreuzigung, dem Höhe- und Endpunkt seines Passionsweges, Betrachtungen über sein Leiden an. Auf der ältesten Darstellung, in der »Goldenen Tafel« aus Lüneburg vom frühen fünfzehnten Jahrhundert (jetzt Hannover, Landesmuseum), sitzt Christus auf einem Stein, nackt und blutüberströmt, die Hände im Schoß, gekreuzt. Ein anderes Motiv bringt die Kreuzigung von 1477 in der Augsburger Galerie. Christus sitzt auf dem Kreuz, den rechten Ellbogen auf das Knie und die Wange in die Hand gestützt. Diese Haltung trifft den Sinn der Darstellung, das Meditieren, besser als die frühere, die eher eine vollkommene Resignation ausdrückte.

Seit der Mitte des Jahrhunderts wurden die Passionsdarstellungen durch die neuen Errungenschaften des Buchdrucks, des Holzschnitts und des Kupferstichs überall verbreitet. Auch die meisten Passionsaltäre entstanden erst im letzten Drittel des fünfzehnten Jahrhunderts. Diese Quantität der Produktion brachte eine Popularisierung mit sich, die zu einem Absinken der Qualität führte.

Die Kunst der Renaissance brachte alles »Unmenschliche« mittelalterlicher Proportionen auf ein menschliches Maß zurück. Die menschliche Gestalt wurde zur Gleichung, auf die sich alle Formung bezog. Die Vielfalt der Darstellungen wurde zugunsten weniger, monumental aufgefaßter Szenen aufgegeben, Figurenzahl und Umwelt auf das Wesentlichste beschränkt.

Höhepunkt und Ausklang des Passionsaltars ist Matthias Grünewalds Spätwerk um 1520–1525 aus der Pfarrkirche zu Tauberbischofsheim (jetzt Karlsruhe, Kunsthalle): Die Landschaft ist untergegangen; alle Farben sind erloschen. Es ist Nacht, weil Christus stirbt. Die fahlen, grünlichen Töne lassen die Beschaffenheit des felsigen Geländes nur noch ahnen. Das Bild der Welt wird bedeutungslos gegenüber der Qual des Christustodes, der grellen Not der Trauernden neben dem Kreuz und dem unerbittlichen Hinweis des Johannes auf die letzten Dinge.

Albrecht Dürer, der immer wieder das Thema der Passion in einzelnen Gemälden, häufiger in Zeichnungen, Holzschnitten und Kupferstichen wiederholt, zeichnet zwischen 1521–1523 großgesehene Gestalten als Vorstudien zu einer Kreuzigung: Christus, Maria mit zwei Frauen, Johannes und Magdalena, zu Füßen des Kreuzes kniend. Er scheint aber nicht mehr an einen

Passionsaltar gedacht zu haben, sondern an ein graphisches Blatt, da die Figuren im Gegensinn entworfen sind. So trat an die Stelle des Passionsaltars die graphische Folge, ein Vorgang, der für alle spätere Passionskunst von symptomatischer Bedeutung war.

Im Raum der orthodoxen Kirche wird die alte Tradition durch die beharrenden Kräfte des Ostens von den Ikonen ohne Anlehnung an den jeweiligen Zeitgeist bewahrt. Dazu trägt ihre enge Verbindung mit der unwandelbaren Liturgie bei, deren fester, unentbehrlicher Bestandteil sie sind. Sie gelten überdies als authentische Darstellungen und werden daher mit großer Treue immer wieder kopiert. So vergegenwärtigen sie gnadenhaft das Dargestellte und werden dadurch zum Mysterium. Eine europäisierende Malerei wurde von jeher abgelehnt. Die Synode in Moskau von 1551 (Stoglav) richtete einen Appell an die Ikonenmaler, in dem die Furcht vor dem Verfall zum Ausdruck kam. Da heißt es: »Das Bild Gottes darf nicht denen überlassen werden, die es entstellen und entehren . . . Denen, die bis heute Ikonen ohne Kunst, nach ihrer Phantasie und auf ihre Weise ohne Sorgfalt und Ähnlichkeit gemalt haben, soll man ihre Werke wegnehmen.«

Die Kunst des Westens ging indessen andere Wege. Die Phantasiewelt des Mittelalters war durch Humanismus und Reformation einem kühl-kritischen Geist gewichen. Die katholische Kirche, um dem Protestantismus keine Angriffsfläche zu geben, sah sich genötigt, von der nun naiv scheinenden Darstellungsart abzurücken. Sie ließ zwar die alten Altäre unangetastet, empfahl aber, keine neuen mehr malen zu lassen. Das Konzil von Trient verbot 1563 alle Kunstwerke, die falsche Dogmen darstellten und brachte strenge Bestimmungen darüber heraus, was als darstellungswürdig angesehen werden dürfe und was nicht. Das schien nur noch die Kodifizierung einer längst abgeschlossenen Entwicklung zu sein. Die Zwiespältigkeit der Zeit aber suchte über ihrem Zweifel am Sinnbild Mensch noch einmal zum alten *ordo* zurück. Die Spannung zwischen Schuldbewußtsein und Erlösungssehnsucht wurde halb erlitten und halb genossen. Die Kunst des Manierismus gewann der Gestalt in ihrer Verzerrung und Verrenkung noch virtuose Reize ab (Permelegianino). El Greco schuf wie von innen her erleuchtete, fast körperlose Gestalten in höchster Extase.

Als der Barock dann eine neue Weltdeutung versuchte, gelang ihm doch nur eine Modifizierung der Renaissancehaltung. Sie stellte zwar dem Maß der Renaissance ihr Unmaß entgegen, doch auch der barocke *ordo* war vom Menschen aus bestimmt. Von ihm aus wandelte sich das rauschhafte Eingehen des Ichs in das höchste geistige Erleben des Absoluten. Ein göltiges Bild des Pantokrator wurde nicht mehr geschaffen. Das vielleicht schönste Christusbild jener Zeit, Rembrandts Halbfigurenbild in der alten Pinakothek zu München, ist in seiner verklärten Menschlichkeit doch kein Bildnis des Gottsohns. Immer ist es der Mensch, der dargestellt wird.

Heinrich Brüning

Briefe und Gespräche 1934–1945

Von *Albert Mirgeler*

Im Jahre 1970 brachte die Deutsche Verlagsanstalt die Memoiren des ehemaligen Reichskanzlers Heinrich Brüning heraus, die dieser kurz nach seiner Emigration im Jahre 1934 begonnen und nach einer Tagebucheintragung schon am 18. März 1935 in der ersten Niederschrift vollendet hatte, die aber, wie auch sein übriger Nachlaß, auf Grund seiner Verfügung erst nach seinem Tode veröffentlicht werden sollten. So erhielten wir unbekannte und wertvolle Aufschlüsse über das Ende der Weimarer Zeit um eine Generation verspätet¹. Die DVA ergänzt nun diese Memoiren durch die Herausgabe des weiteren Nachlasses, von dem der erste Band unter dem oben genannten Titel im Jahre 1974 erschienen ist. Er enthält eine Auswahl von Brünings Briefen aus dieser Zeit, die ergänzt wurden durch Tagebuchaufzeichnungen der ersten Jahre, die ursprünglich als Gesprächersatz mit seinen deutschen Freunden und Mitarbeitern gedacht waren, aber mit der Dauer des Exils seit September 1935 mehr oder weniger versiegten, ferner durch Notizen in Kurzschrift von wichtigen Treffen, die er 1948 vor seiner Abfahrt aus Amerika nach Europa verfaßte. Beigefügt sind wenige an Brüning adressierte Briefe, vor allem solche seiner in Münster lebenden Schwester. Dagegen sind viele von Brünings Äußerungen mit Anmerkungen versehen, die nicht nur über die Umstände der Abfassung und die genannten Personen informieren, sondern auch wichtige weitere Äußerungen Brünings, teilweise aus späterer und den Rahmen des Bandes überschreitender Zeit enthalten. Viele, ursprünglich englisch oder französisch geschriebene Texte sind von Brigitte Weitbrecht ins Deutsche übersetzt worden.

Als Herausgeberin zeichnet des Harvard-Professors Brüning Seminarschülerin und spätere langjährige Sekretärin Claire Nix. Sie hat sich, wie sie im Vorwort schreibt, bemüht, Brünings Einstellung voll und ganz zur Geltung zu bringen und alles aufzunehmen, was möglicherweise von allgemeinem Interesse ist, dabei aber alles Nebensächliche, Zufällige, Wiederholende und rein Persönliche wegzulassen (12)². Als Mitarbeiter zeichnen Harvard Kollegen Brünings: Reginald Phelps und George Pettee. Deutsche, denen seinerzeit der Reichskanzler nicht nur als Katholik, sondern auch als eingefleischter Junggeselle unsympathisch war, mögen es mit Befriedigung zur Kenntnis nehmen, daß neben seiner hauptsächlichsten Mitarbeiterin Claire Nix auch seine Hauptadressatin Mona Anderson, Abkömmling eines englischen Offiziersgeschlechts und Ehefrau eines Mitgliedes des Londoner Stock Exchange, weiblichen Geschlechtes ist.

¹ Vgl. meine Anzeige in: »Hochland« 63, Mai/Juni 1971, S. 201–226.

² Ich belege wichtige Äußerungen wie schon in meiner Anzeige der »Memoiren« der Einfachheit halber nur mit der Seitenzahl des Bandes, nötigenfalls unter Hinzufügung der angezogenen Anmerkung.

In seinen Briefen und Gesprächen kommt Brüning naturgemäß viel unmittelbarer zu Wort als in seinen sehr bedacht auf Objektivierung hin redigierten Memoiren. Ein weiterer Unterschied ist es, daß er auf weite Strecken hin nicht mehr als Akteur, sondern nur als Beurteiler der politischen Geschehnisse greifbar wird. Das gilt insbesondere für die Deutschen, die er als Emigrant vom Ausland her auf Grund mehr und mehr, und seit Kriegsausbruch entscheidend beschränkender Informationen mitbedenkt.

In den hauptsächlich westlichen Staaten hat er aber trotz ebenfalls sehr beschränkter Möglichkeiten noch an entscheidenden Punkten in den Gang der Ereignisse einzugreifen versucht, und hier offenbart sich aufs neue sowohl die Taktik seiner Person wie der eigentliche und wieder sensationale Gewinn unserer Erkenntnis. Um das Ergebnis kurz vorwegzunehmen und die Neugier der Leser vorläufig zu befriedigen: Unsere Gegner im Zweiten Weltkriege sind von einer erheblichen Mitschuld am unheilvollen Gang der Ereignisse nicht frei zu sprechen. »Es war weniger die deutsche als die französische Schwerindustrie, die die Wiederaufrüstung wollte«, und der französische Botschafter in Berlin, François-Poncet, hat zum Sturz Brünings und zur Machtergreifung Hitlers nicht unwesentlich beigetragen (543). »Im Spiel der europäischen Politik wollte Stalin nicht, daß Hitler ginge, und die Briten wollten nicht, daß Hitler ginge, weil jeder hoffte, ihn gegen den anderen einsetzen zu können« (540). Der amerikanische Präsident Roosevelt dagegen hat den deutschen Militarismus von Anfang an in seine moralische Verfemung des Hitlerregimes einbezogen und deshalb Kontakte mit dem deutschen Widerstand und vor allem bindende Erklärungen über die Behandlung Nachkriegsdeutschlands *a priori*, und nicht erst seit der offiziellen Forderung der bedingungslosen Kapitulation abgelehnt. Die politische Folgerung aus diesen von einem unverdächtigen Zeugen konstatierten Tatsachen ist es, daß die noch 1969 angesichts der neuen Ostpolitik gutgläubig und mit scheinbar moralischer Berechtigung verfochtene These, der *status quo* des Nachkriegs sei nur und ausschließlich die Folge der Hitlerdeutschen Aggression und deshalb von uns einseitig als durch den Zweiten Weltkrieg geschaffene Realität anzuerkennen, nicht mehr länger aufrechterhalten werden kann. Unsere ehemaligen Gegner können aus ihrer Mitverantwortung für den Krieg und also auch für den Nachkriegszustand nicht einfach entlassen werden.

Der 20. Juli 1944 und seine lange Vorgeschichte beweisen, daß durchaus nicht alle Deutschen Hitler verfallen waren oder auch nur einfach nichts getan hätten. Brüning war an dieser Vorgeschichte selber beteiligt. Er hat Goerdeler, den er 1932 als seinen Nachfolger vorgeschlagen hatte (Memoiren S. 568), noch 1937 in den USA (153), 1938 in Brüssel (176) und Anfang Juni 1939 in London getroffen (260); ein mehrfach verschobenes weiteres Treffen, zu dem ihn dann Goerdeler am 27. August 1939 telegrafisch nach Stockholm aufforderte (Faksimile S. 287), kam tragischerweise nicht mehr zustande, weil Brüning angesichts des bevorstehenden Kriegsausbruchs bereits einen Tag vorher nach Amerika sich eingeschifft hatte. Später ließ er ihm mitteilen, wenn Goerdeler damals das Treffen nicht verschoben hätte, hätte der Zweite Weltkrieg vielleicht vermieden werden können (374). Die Kontakte mit dem deutschen Widerstand wurden fortgesetzt, als im Herbst 1939 Adam von Trott zu Solz, der damals allerdings noch nichts vom Kreis um Goerdeler wußte (446), legal in den Vereinigten Staaten erschien; ihm nannte Brüning die Namen seiner

deutschen Freunde, die dieser auswendig lernte (454). Allerdings war sich Brüning einer grundlegenden Tatsache bewußt, welche Freund und Feind nicht genügend in Rechnung zu setzen pflegen. »In einem totalitären Staat ist es gleichgültig, wenn Menschen sterben. Die Deutschen konnten sich nicht vorstellen, wie ein totalitäres Regime sein würde. Sie (sc. die den Nürnberger Prozeß vorbereitenden Amerikaner) haben keine Ahnung davon, wenn sie es nicht erlebt haben« (543). Deshalb sah er richtig, daß eine deutsche Aktion nur dann Erfolg haben könnte, wenn sie vom feindlichen Ausland her mindestens durch bindende Erklärungen und in Deutschland durch eine günstige Situation unterstützt würde. Andernfalls würde sie nur dazu führen, daß eine Reihe seiner politischen Freunde nutzlos den Nazigerichten zum Opfer fiel, darunter vor allem seine politisch erfahrenen Freunde. Brüning schreibt 1946, er habe seit Anfang 1944 täglich gebetet, »daß die meisten von ihnen verschont blieben, weil sie unersetzlich sind« (452). Diese Hoffnung ist bekanntlich nicht erfüllt worden. Sein Urteil über das Opfer dieser Männer schwankt: es ist in einem realen Sinne vergeblich, und durch ihren Ausfall sogar unheilvoll gewesen, nicht freilich dann, »wenn das deutsche Volk nur den Sinn ihres Opfers verstehen würde. Die Welt versteht diesen Sinn ganz bestimmt nicht« (451). Jedenfalls wußte Brüning, seit Roosevelt sich im Winter 1939/40 für eine Ablehnung der Kontakte mit den Widerständlern entschieden hatte, daß deren Fall in einem unmittelbaren Verstande hoffnungslos war, und daß selbst ein Erfolg des Aufstandes vom 20. Juli 1944 nichts Wesentliches mehr hätte erreichen können, außer einem geringeren Maß von Zerstörungen und vielleicht leichteren Waffenstillstandsbedingungen (459 f.).

Auch in diesem Falle griff das Hitlerregime erst zu, nachdem seine Gegner sich dekouvriert hatten. Es ist dies seine ständige Taktik seit der Machtergreifung gewesen. Es verdient in diesem Zusammenhange Brünings Feststellung Interesse, daß schon die erste Judenaktion, nämlich der Geschäftsboykott am 1. April 1933, eine Antwort auf den Kabelbericht des Berliner Korrespondenten eines New Yorker Blattes darstellte, die Spree sei angefüllt gewesen mit treibenden Leichen durch die Nazis ermordeter Juden (162). Brüning zog schon damals den Schluß, den er im Jahre seines Verbleibens in Deutschland viermal dem bekannten Rabbi Baeck mitteilte: »Falls eine starke und für ihn gefährliche jüdische Propaganda in der Welt einsetzte, würde Hitler vor nichts zurückschrecken« (ebd.). Auch der Röhmputsch vom 30. Juni 1934, über den Brüning sich 1947 äußerte (26 A. 9), ist ohne diese reaktive Taktik nicht zu verstehen. So kam zum Beispiel der Ministerialrat Erich Klausener auf die schwarze Liste, weil Papen ihn aufgefordert hatte, Reichsinnenminister zu werden und nicht, wie die katholische Propaganda seinen Tod auswertete, deshalb, weil er Vorsitzender der Katholischen Aktion war.

*

Brüning emigrierte im Mai 1934, weil er sich auf der schwarzen Liste der Personen befand, die zu viel über Hitler wußten und deren sich Hitler kurze Zeit später durch den Massenmord des 30. Juni entledigte. Brüning hat sich aber immer von der Masse der Emigranten distanziert, die ihrem Haß auf Deutschland in Worten und Aktionen Luft machen zu müssen glaubten, als deren Prototyp der bekannte

Pädagoge F. W. Foerster ihm auf die Nerven ging (329)³. Das Schwinden persönlicher Kontakte hat ihm zwar bereits 1938 die Bindung ans Vaterland zu einem »Konzentrations- und Willensakt« gemacht, aber die Lösung aus den normalen Banden der Heimat (194 f.) ging nicht so weit, daß er bei dem Besuch in Nimwegen im selben Jahre es unterlassen hätte, an der Grenze ein paar hundert Meter in das deutsche Münsterland hineinzugehen. Auch hat er von Anfang an sein Verhalten im Ausland unter strenge Normen des Patrioten und darüber hinaus des gewesenen Reichskanzlers gestellt. So wurde es für ihn zu einer nur in dringendsten Augenblicken durchbrochenen Maxime, nur zu reden, wenn er gefragt wurde (455) und nicht mit amtierenden Politikern zu verkehren (118). Schon im Oktober 1934 lehnte er eine Erklärung zur bevorstehenden Saarabstimmung ab mit den Worten: »Ich würde lieber sterben, als auch dem anderen Deutschland einen solchen Schaden zuzufügen« (36). 1939 lehnt er die Bitte des amerikanischen Außenministers Stimson um einen Artikel über die Lage in Europa ab, »weil ich nichts sagen will, das wie ein Affront für mein Land aussehen könnte« (228)! Im gleichen Jahre schon zwangen ihm die schlechten Erfahrungen mit den westlichen Demokratien die Aussage ab, die Deutschen seien gegenüber Hitler politisch reifer und kritischer gewesen als diese (290). Die Identifikation konnte schon 1936 so weit gehen, daß er es als seine Pflicht ansah, »im Falle eines nicht geradezu frivol heraufbeschworenen Krieges noch einmal für das Vaterland ins Feld zu ziehen« (127), und daß er Ende 1938 erklärte: »Ich werde mich von Herzen freuen, wenn er (sc. Hitler) den Korridor ohne Krieg zurückbekommt« (224).

Sein Patriotismus hindert Brüning nicht, die großen politischen Schwächen des deutschen Charakters zu sehen. Der Deutsche ist, wie in geringerem Maße der Europäer überhaupt, in seiner vertrauten Umgebung politisch konservativ (526), verfällt aber in größeren Zusammenhängen leicht einem utopischen Denken, das sich an der Perfektion der Utopie ausrichtet, und daher mehr kritisch als konstruktiv sich auswirkt: das »warf das Volk stets gerade dann auf den Nullpunkt zurück, wenn die Früchte langen Kämpfens und Leidens in Reichweite zu sein schienen« (160). »Ausdauer, Selbstsucht und ein weitreichendes Organisationstalent (können) entwickelt werden bis zu einem Punkt, an dem man fast jegliche Verbindung zur Realität verliert« (126 A. 1). Daraus folgt eine Starrheit, welche die Deutschen unfähig macht, einmal gefaßte Meinungen über Menschen und Dinge zu ändern (221 A. 4)⁴.

Eine weitere Folge der halbfamiliären, halb utopischen Kameraderie ist das Fehlen der Vertraulichkeit in bezug auf Gespräche und Diskussionen (306, 444) und

³ Foersterns 1937 erschienenes Buch »Europa und die deutsche Frage« wurde 1946 für den Historiker Gerhard Ritter zum unausgesprochenen Anlaß einer apologetischen, jedoch nicht zulänglichen Behandlung des Problems unter demselben Titel.

⁴ Deutsche, besonders aber ostdeutsche Menschen sieht Brüning den Versuchungen ausgesetzt, nichts von den Engländern und deren Charakter zu verstehen (277) und deren Höflichkeit als Mangel an politischem Ernst mißzuverstehen (155), was übrigens auch Hitler zu wesentlichen Irrtümern in seinen politischen Entschlüssen verführte. An einer anderen charakteristischen Stelle wirft er der preußischen Herrschaft vor, daß sie nach der Eroberung Nordwestdeutschlands den Untergang der dortigen, der englischen so nahe stehenden Kultur verursachte. »Die neuen öffentlichen Gebäude wurden von Beamten aus den weiten Ebenen des Ostens entworfen und ohne Rücksicht auf ihre Umgebung errichtet« (194). Die noch viel durchgreifendere Verunstaltung unserer Städte durch die »amerikanische«, genauer die technisch-industrielle Bauweise hatte Brüning damals noch nicht zu beklagen.

als eine der übelsten Neigungen die Denunziationen zu beachten (537). Diese Fehler wurden nicht kontrolliert und gemindert durch eine vropolitische, gesellschaftliche Erziehung, wie sie Frankreich in seinen Salons besaß. »In Berlin in meiner Zeit mußte man fürchten, entweder nur Juden oder korrupten Leuten ohne Takt zu begegnen. Der steife, geistlose Landadel, den man sonst traf, war auch kein Ersatz« (84). Auch die Schule konnte keinen Ersatz bieten, denn sie »beruhte auf psychologischen Experimenten und auf psychologischen und pädagogischen Theorien, die sich alle drei Jahre änderten. Eine ganze Generation versäumte es, irgend etwas gründlich zu lernen und verlor sehr weitgehend die wichtigste Fähigkeit, die die Schulen bei Jungen und Mädchen entwickeln sollten, nämlich die Konzentration. Das Ergebnis war eine emotionell instabile Jugend, der es an rationalem Urteilsvermögen fehlte und die nach jemandem Ausschau hielt, der ihr sagte, was sie tun sollte« (so schon 1942, S. 396). Die Folgen für die Politik mögen an zwei, gerade in bezug auf die jüngst verflossenen Jahre beachtlichen Maximen festgehalten werden. »Mit der Bildung von Gruppen und der Abgabe von Erklärungen macht man keine Politik« (363). Ferner: »In internationalen Angelegenheiten kann man nie einen Pakt schließen, wenn der Partner alle Konzessionen, zu denen man bereit ist, kennt, ehe man selbst weiß, wie weit seine eventuellen Konzessionen reichen würden« (219).

Das Geflecht dieser Mängel verhindert die Deutschen an einer langfristigen Politik, wie es denn Brüning vor allem der Reichswehr und insbesondere Schleicher vorwirft, nur auf zehn Jahre hinaus denken zu können (466). Es wird auch Brüning die Lust genommen haben, noch einmal als Verantwortlicher in die Arena hinabzusteigen, wie er nach seiner Emigration bei allen sich bietenden Gelegenheiten nicht müde wird, klarzustellen. Vielmehr sieht er seine politische Rolle für die Zukunft in der eines Ratgebers und vielleicht auch Unterhändlers, mit der er auch dem deutschen Volk bei dessen Charakterfehlern mehr dienen zu können glaubt als mit der einer Vordergrundfigur (465). Freilich dürfte bei dieser Entscheidung auch die bei meiner Anzeige der »Memoiren« stark betonte humanistische Persönlichkeitsstruktur Brünings mitwirken (l. c. S. 24 ff.), für die sich auch in dem vorliegenden Bande einige sehr charakteristische Stellen finden⁵. Bezeichnend ist auch, daß Brüning sein Schicksal, wie auch das des italienischen Parteiführers Don Sturzo, nicht in einer politischen Figur, sondern in der des gescheiterten Politikers, aber berühmten Völkerrechtlers Hugo Grotius gespielt sieht (73, 358). Zu allen anderen persönlichen und sprachlichen Motiven kommt dann nach dem Kriegsausbruch, besonders amerikanischen Tastversuchen gegenüber, ein sehr berechtigtes Ehr- und Würdegefühl: »Nachdem ich Deutschland von den Reparationen befreit und Vorgespräche über die Rückgabe des polnischen Korridors an Deutschland angefangen hatte, war ich nicht bereit, die Verantwortung für destruktive und demütigende Waffenstillstandsbedingungen zu übernehmen« (418), natürlich noch viel weniger für einen Frieden, der, wie er wußte, den von Versailles an Härte weit übertreffen würde.

⁵ Zum Beispiel 62 über Haarlem, 91 über den nach Rhode Island verschlagenen Bischof und Philosophen Berkeley und mehrfache Bemerkungen über die Ruhe im Priesterseminar von Huntingdon, wohin er sich gerne zurückzog.

Die ersten Fluchtburgen Brünings, Heerlen und Nimwegen bei den holländischen Prälaten Poels und Mommensteeg, sowie das Landhaus des Züricher Bankiers österreichischer Staatsangehörigkeit Dr. Brettauer in Melide am Luganer See, wurden bald zu vorgeschobenen Posten von Brünings Existenz, an denen er den Kontakt mit seinen deutschen Freunden aufrechtzuerhalten suchte, von denen als die bedeutendsten Bernhard Letterhaus, »der Tapferste und Unbeugsamste« (65), »der beste Beurteiler der Ereignisse« (181) und als »zweitwichtigster Katholik, der in all den Jahren die Fäden des Widerstands in der Hand hielt« (435), der spätere Generalsekretär der katholischen Arbeitervereine und Kölner Prälat Hermann Joseph Schmitt (Hejo) genannt sein sollen. Doch wurden diese Kontakte sehr bald dünner, besonders nachdem die Gestapo anfang, die Besucher Brünings zu belästigen und 1936 sogar einen Versuch machte, Brüning selbst in Melide zu entführen (ausführliche Berichte S. 115 ff. und 483 ff.), wobei als pikantes und für die moralische Zersetzung auch der kleinen Staaten aufschlußreiches Detail vermerkt sein soll, daß die holländischen und schweizerischen Polizeiorgane zum großen Teil mit der Gestapo zusammenarbeiteten⁶. Auch liefen nach und nach die Pässe der deutschen Freunde ab und wurden nicht erneuert. So wagte es 1939 als einziger noch Bernhard Letterhaus zu Brüning nach Nimwegen zu kommen und blieb danach bis 1942 mit ihm brieflich in Verbindung. Es ist begreiflich, daß Brüning vor allem den Verbrechertod dieses Menschen, auf den er größte Hoffnung gesetzt hatte, im Gefolge des 20. Juli 1944 bedauerte. Wider Erwarten kam damals Hejo Schmitt vor dem Volksgerichtshof mit dem Leben davon. Doch war es in England und noch mehr seit 1939 in Amerika um Brüning still geworden; von den alten Freunden verblieb ihm nur mehr der ebenfalls exilierte und machtlose Treviranus, der frühere Führer der mißglückten Parteiabspaltung von den Deutschnationalen.

*

Bevor wir nun in die geraffte Darstellung der geschichtlichen Rolle eintreten, die Brüning auch als Emigrant noch gespielt hat, müssen wir, und damit treten wir in den zentralen Bereich unserer Ausführungen ein, kurz über die Maßstäbe seines Urteils sprechen. Es ist selbstverständlich, aber zu wenig, daß dabei auf die strenge Rechtsauffassung Brünings und zwar im Sinne seines Eintretens sowohl für das »Naturrecht« als die metajuristische und metapolitische Verankerung des Rechts, wie auch den »Rechtsstaat« und damit eine unabdingbare Feindschaft gegen jede prinzipielle und nicht etwa nur interimistisch notwendige Diktatur hingewiesen werden muß. Für ein konkretes und politisches Urteil genügt aber ein solcher allgemeiner Hinweis nicht. Es kommt vielmehr auf die Maßstäbe an, die sich Brüning in den Jahren seiner Tätigkeit als Reichskanzler, also in den Jahren 1930 bis 1932 erarbeitete, und die er auch in seiner späteren Zeit als die richtigen und gültigen festhielt. Wir sind selbstverständlich geneigt, diese Maßstäbe durch die geschichtlichen Ereignisse als überholt anzusehen, müssen uns allerdings dabei klarmachen, daß wir in unserer historistischen Sicht der Geschichte als einer Folge beliebiger und unverbindlicher Ereignisse im allgemeinen überhaupt nicht daran denken, Ge-

⁶ Vgl. die eben zitierten Berichte. Ebenso schenkte die französische Polizei den alten deutschen Polizeibeamten als früheren Demokraten und tüchtigen Bekämpfern der Kommunisten großes Vertrauen, vgl. S. 330.

schichte unter dem Gesichtspunkt von Maßstäben zu betrachten, allenfalls unter dem moralischer, die aber isoliert zu einer geschichtlichen Erkenntnis gar nicht ausreichen. Brüning hat das Jahr 1932 als ein maßstäbliches Jahr erkannt und festgehalten und zwar, weil in diesem Jahr die konkrete Möglichkeit bestand, den durch den Ersten Weltkrieg und seine verfehlte Liquidation eingetretenen anarchischen Zustand der Welt zu beenden. Nachdem es Brüning 1931 gelungen war, die traditionellen Bindungen Englands an Frankreich zu lösen (195), kam die entscheidende Kehre. »Der Wendepunkt der internationalen Politik war das Frühjahr und der Sommer des Jahres 1932. Nie seit dem Krieg – ich könnte sogar in der Geschichte noch weiter zurückgreifen – bestand berechtigtere Hoffnung auf konstruktive Lösung der dringlichsten Probleme der Zeit. Erstmals versuchten die Vereinigten Staaten, parallel zur Politik des Völkerbundes eine Politik der Wahrung des gesetzlichen Prinzips in internationalen Angelegenheiten einzuschlagen, und drängten auf konstruktive friedliche Lösungen. Aber sowohl Frankreich als auch Großbritannien ließen den günstigen Augenblick ungenutzt verstreichen« (219). Und natürlich auch Deutschland, das, wie Brüning vornehmerweise nicht hinzufügt, sich mit seinem Sturz wieder dem einseitigen und von internationalen Verträgen nicht beeindruckten Vorgehen auf eigene Faust zuwandte. Die Folge dieses verpaßten Augenblicks faßt Brüning voreilend zusammen: »Alle Länder werden gezwungen sein, in einem Zustand ständiger Mobilmachung zu leben, nicht nur einer Mobilmachung der Streitkräfte, sondern auch ihrer gesamten industriellen und landwirtschaftlichen Produktion. Das kann eine traditionelle Demokratie nicht leisten« (220).

Eine Gesundung der unter einem solchen Gesichtspunkt fortdauernden und sich noch verschärfenden Anarchie könnte also nach diesem Diktum Brünings aus dem Jahre 1938 nur eintreten, wenn man auf diese im Jahre 1932 aufleuchtende und verpaßte Möglichkeit einer bindenden internationalen Verständigung zurückgriffe. Natürlich würde diese Gesundung, je längere Zeit darüber hinstrich, um so mehr kosten als im Jahre 1932. Wenn z. B. Brüning 1932 nach der Abschüttelung der Versailler Tributlasten eine Stabilisierung der Reichsmark um den Preis einer zwanzigprozentigen Abwertung bei einer gleichzeitig notwendigen Stabilisierungsanleihe von 2 Mrd. RM auf dem internationalen Markt für möglich hielt (33, 477), so mußte er nach den unproduktiven Ausgaben einer unsinnig forcierten deutschen Wiederaufrüstung schon 1935 eine Abwertung von 50, ja 70 Prozent (107, 120) und eine dementsprechend größere Stabilisierungsanleihe für notwendig erachten, auch wenn diese auf einmal nicht zu haben war (477). Natürlich muß man, da inzwischen nichts Entscheidendes geschehen ist, über das Jahr 1938 hinausdenken. Wenn beispielshalber heute in den USA und der von ihnen über die ganze westliche Welt ausgehenden Inflationsnot der lange verdrängte Alptraum der Weltwirtschaftskrise von 1929 wieder ins Bewußtsein rückt, so spricht das dafür, daß man Brünings Vorstellungen vom Normaljahr 1932 doch neu überdenken sollte. Es könnte leicht sein, daß die seitherigen großen Ereignisse, nach der Seite ihres produktiven Beitrags betrachtet, mehr oder weniger aus der Weltgeschichte ausgestrichen werden könnten, und daß die hochgespielte Dynamik von Krieg, Wiederaufbau und Entwicklungshilfe zur Lösung der wirklichen Probleme der Zeit nicht nur nicht beigetragen, sondern sie im Gegenteil nur noch erschwert hat.

Die verdrängte und nur aufgeschobene Problematik der Jahre nach dem Ersten Weltkrieg läßt sich in zwei Hauptrubriken zusammenfassen: die wirtschaftliche der Finanzkrise und die politische der Staatskrise. Sie konkretisierten sich damals in Deutschland in dem Problem der Versailler Tributlasten und in dem der Unzulänglichkeit der Weimarer Republik. Es ist aber wichtig zu sehen, daß die Problematik zwar Deutschland am tiefsten betraf und erregte, aber in ihrem Kern globalen Ursprungs war, daß sie also auch nicht durch ein einseitiges Durchhauen des gordischen Knotens behoben werden konnte, weder durch Hitler noch durch einen anderen weniger verruchten nationalen Staatsmann, auch nicht durch ein unbeteiligtes internationales Gremium etwa wissenschaftlicher oder konziliärer Art, am allerwenigsten durch die Schönrednerei der Nach-Adenauer-Epoche.

Das Finanzproblem steht dabei persönlich wie sachlich im Vordergrund, weil es den Kern der heutigen Weltverhältnisse, nämlich die Dominanz der technisch-industriellen Wirtschaft berührt. Seinerzeit lag auf diesem Gebiete die eigentliche Kompetenz Brünnings, die allerdings hinter seiner politischen Tätigkeit als Reichskanzler und Außenminister für die Öffentlichkeit zurücktrat. Im August 1939 bemerkte der englische Bankier und Politiker aus der Zeit des Ersten Weltkrieges Mac Kenna: »Die Tragödie von 1931 und 1932 sei gewesen, daß sich keiner von ihnen in Währungsfragen ausgekannt habe und daß deshalb ich (sc. Brüning) als der einzige Ministerpräsident, der die Folge von Währungsproblemen begriff, stets gegen eine Wand redete« (284). Die zentrale Bedeutung des Währungsproblems, um das wir uns noch heute durch das sog. Floating herumdrücken, lag schon 1932 darin, daß nach dem Fortfall der Reparationen eine Einigung über die definitive Neubewertung der Währungen fällig war, die ihrerseits eine »Adjustierung« der Produktionsbedingungen der einzelnen Länder voraussetzt (495), demnach eine feste Grundlage für die Ausrichtung der Produktion der einzelnen Länder geschaffen hätte (195 A. 3). Die Folge des Unterlassens der Stabilisierung der internationalen Geldwirtschaft war die Fortdauer der durch fiktive Reparationserwartungen angeheizten finanziellen Leichtfertigkeit, die heute Verschwendungswirtschaft genannt wird. Jeder Teilnehmer der Wirtschaft, von der Großindustrie über die Staaten bis zu dem von beiden ins Interesse gezogenen kleinen Mann war interessiert am raschen und unkontrollierten Gewinn auf eigene Faust. Natürlich mußte sich ein Mann, der vor eine Gesundung der Weltwirtschaft eine harte Deflationspolitik^{6a} stellte, nach allen Seiten hin unbeliebt machen, und tatsächlich machte sich Brüning damals als Behinderer des Wirtschaftswachstums oder sogar als »Agrarbolschewist« einen Namen. Nichtsdestoweniger muß anerkannt werden, daß hier wie im eigentlich politischen Bereich die Rückkehr zu normalen Verhältnissen durch eine Periode realer und gemeinsamer Planung hindurchgehen muß, die keineswegs schon Sozialismus bedeutet (269), und daß Brüning mit Recht einen Artikel der sonst gar nicht von ihm geliebten »Times« empfahl, die am 5. Dezember 1940 formulierte: »Kollektive Sicherheit würde erfordern, daß man bereit sei, sich um eines gemeinsamen

^{6a} Die Kritik an Brünnings Deflationspolitik, gewöhnlich mit einem Seitenblick auf Hitlers gemäßigte Inflation des Jahres 1933 gepaart, kann hier außer Betracht bleiben, weil sie in der Regel die von Brüning als vordringlich behandelten Aspekte der Weltwirtschaft und der Weltpolitik (Demonstration des deutschen guten Willens durch Beendigung der Reparationen) übersieht.

internationalen Zieles willen mit geringerem Gewinn oder niedrigeren Löhnen abzufinden« (330 A. 3).

Die verhängnisvollen Ereignisse des vierten und aller folgenden Jahrzehnte wurde dadurch ausgelöst, daß die Banken und Industrieführer eine vernünftige Produktionsplanung und -beschränkung ablehnten und entgegen der realistischen Möglichkeit des Jahres 1932 für das Rüstungsgeschäft optierten. Es paßte nicht in ihren Geschäftsplan, daß die im Versailler Vertrag versprochene allgemeine Abrüstung zum politischen Programmpunkt gemacht und in die Wege geleitet wurde. Der wirkliche Aufstieg Hitlers begann erst 1929, als die deutschen Großindustriellen die Gelder, die sie bis dahin an eine Menge patriotischer Organisationen ausgeschüttet hatten, nun Hitler und seiner Bewegung zur Verfügung stellten, weil sie froh darüber waren, daß Hitler die Arbeiter radikal entrechteten wollte (149). Dennoch muß zu ihrer Ehre gesagt werden, daß sie sich für die deutsche Aufrüstung erst Mitte 1933 erwärmten, als sie merkten, daß für diesen Zweck Metalle in großer Menge auf Kredit zu haben waren (148 f.). Führend war vielmehr die französische Schwerindustrie, die in Berlin von dem nicht aus der diplomatischen Schule stammenden und daher unverfroren gegen Brüning agierenden Botschafter François-Poncet politisch vertreten wurde und nichts gegen eine überproportionale deutsche Aufrüstung hatte. Noch 1938 ermöglichte sie Hitler die Überwältigung der Tschechoslowakei, was in dem so verfeimten Münchener Abkommen natürlich nicht zu lesen ist. »Die Beteiligungen der französischen Schwerindustrie in der Tschechoslowakei wurden zu relativ hohen Preisen an deutsche Firmen verkauft, und die deutsche Regierung gestattete – entgegen ihrer sonstigen Gepflogenheit – die Überweisung des Kaufpreises an die Verkäufer in Frankreich. Nachdem dieses Arrangement getroffen worden war, änderte die französische Presse ihren Ton, und die Nazis wußten, daß sie die Tschechoslowakei ohne fremde Einmischung besetzen konnten« (371). Angesichts dieser Vorgänge ist das Diktum des alten englischen Diplomaten Lord Tyrrell kurz vor Ausbruch des Zweiten Weltkrieges verständlich, »die französische Politik und Diplomatie könne keinen einzigen konstruktiven Gedanken hervorbringen« (275).

Schon 1934 sah Brüning eine lange, chaotische Zeit vor sich liegen und meinte, daß die Welt in etwa fünfzig Jahren vielleicht zu den Verhältnissen von 1914 und den Prinzipien von Adam Smith zurückfinden werde (34). An anderer Stelle äußerte er, die Welt würde noch lange brauchen, um wirtschaftlich einigermaßen wieder in Ordnung zu kommen, und eine dauernde Blüte würde er wohl nicht mehr erleben (98). 1940 schrieb er: »Die Vorstellung, man könne das Arbeitslosenproblem durch übersteigerte Rüstung lösen, wird als eine der gefährlichsten Illusionen der Menschheit entlarvt werden« (517). Natürlich wußte auch Brüning, daß bei einer Rüstungsbeschränkung eine Ersatztätigkeit für die europäische Schwerindustrie gefunden werden müsse; in diesem Zusammenhang ist ein Hinweis auf Harold Nicolson's Vorschlag einer breit angelegten und gemeinsamen Entwicklungshilfe der industriellen Länder für China interessant, der eine Parallele seiner noch zu erwähnenden Vorschläge regionaler Lösungen (statt globaler Utopien) im politischen Bereich darstellt (518). Bedenkt man nun, daß das Wetttrüsten noch heute in astronomischem Umfang fortschreitet und daß seine wirtschaftliche Unproduktivität noch ergänzt wurde durch unüberlegte Ausweitungen des Nachkriegs-Wirtschafts-

wunders und einer utopischen Entwicklungshilfe, so wird man den Hinweis auf das Normaljahr 1932 durchaus nicht unbeachtlich finden, in dem die Umriss einer wirklichen Lösung der Weltwirtschaftskrise und der gute Wille zu ihr wenigstens sichtbar wurden.

*

Die Staatskrise, auch ein globales Phänomen unseres Jahrhunderts, offenbarte sich zu Brünnings Zeit als Krise der Weimarer Republik. Wie immer, ist auch an dieser Stelle darauf hinzuweisen, daß die mythisierende Aufwertung, die diese Republik nachträglich auf dem noch weit dunkleren Hintergrund des Hitlerregimes erfahren hat, vor den Tatsachen nicht standhalten kann und geeignet ist, die seinerzeit viel beredete Bewältigung unserer Vergangenheit von vorneherein zu verbauen. Die Weimarer Republik war bei der Machtergreifung Hitlers politisch ebenso am Ende, wie dieser nach dem verlorenen Krieg. Richtet man aber seinen Blick auf das Gesellschaftliche und Moralische, so war freilich das Hitlerregime eine weit schlimmere Zeit, darum aber die Weimarer Republik noch keineswegs gut oder gar vorbildlich. Vor allem ist ihr anzulasten, daß sie, aus wie plausiblen Gründen immer, durch die große Inflation und ihre rücksichtslose Liquidierung auf Kosten des besitzenden Bürgertums die an sich konservative Mittelschicht ruiniert und radikalisiert, dadurch das volkss konservative Experiment Brünnings zum Scheitern gebracht und den Aufstieg des Nationalsozialismus unmittelbar gefördert hat (353). In Verfassungsdingen ist nach dem Zweiten Weltkrieg der Parlamentarische Rat andere Wege gegangen als Weimar; freilich hat er diese Differenz weder dem Volk genügend klar zu machen versucht, noch die auch nicht durchaus befriedigenden Konsequenzen seiner Änderungen genügend bedacht. Von den beiden Souveränitäten, die Brüning der Weimarer Republik noch eben der parlamentarischen zuschreibt, hat der Parlamentarische Rat nach dem Kriege die des Bundespräsidenten mehr oder weniger gestrichen und die des Volkes außer der vierjährigen Wahl zu den Parlamenten durch den Wegfall der direkten Wahl des Bundespräsidenten wie auch des Volksbegehrens entscheidend gemindert; die Folge ist, daß sich seit langem alle Staatsbürger verstärkt hinter ihre Verbände stecken, und daß seit den sechziger Jahren alle Unzufriedenen direkt auf der Straße agieren.

Brüning übernahm 1930 das Reichskanzleramt mit der Bereitschaft zu einer interimistischen Diktatur des Reichspräsidenten und dem Ziel einer Wiederherstellung der konstitutionellen Monarchie. Das offenbart seine Abkehr von einer totalen Demokratie, aber, wie besonders betont werden muß, auch seinen Willen, einen angemessenen Anteil von demokratischer Macht im Staat zu erhalten, insbesondere auch den der Arbeiter und der Gewerkschaften. An diesem letzten Punkt hat er sich mit Hindenburg (111 A. 1, 152) und natürlich auch der Großindustrie überworfen. Dieses Entstehen für Demokratie ändert aber nichts daran, daß er die Weimarer Demokratie und auch ihr Parteiensystem (522) für überholt hielt. Deren immer mehr zutage tretende Schwäche kann zum Teil entschuldigt werden mit ihren durch den Versailler Vertrag geschaffenen Belastungen. »Man vergißt, daß Deutschland bis 1934 nicht die vollen Rechte der Souveränität besaß« (514 mit detaillierten Angaben). »Die Weimarer Republik war eine Art Mandat oder Kolonialregierung. Sie hatte keine Souveränität hinsichtlich ihrer Truppen,

ihrer Polizei und ihrer Finanzen. Oft bestand die Funktion deutscher Kanzler und Außenminister lediglich darin, daß sie unter den Mächten, die Deutschland beherrschten, irgendeinen Kompromiß zustande brachten« (522). Aber auch von diesen nicht in ihrer Macht liegenden Belastungen abgesehen, war die Weimarer Republik auf die Dauer wohl funktionsunfähig. »Mit geringer Übertreibung kann man sagen, daß im Reich eine dreifache Souveränität herrschte: die des Volkes, die des Reichstags und die des Präsidenten. Dem Kabinett fiel die schwierige Aufgabe zu, Streitigkeiten zwischen diesen dreien zu schlichten.« »Die Weimarer Verfassung selbst, die zur Hälfte aus rein rhetorischen Erklärungen bestand, begünstigte ein utopisches Denken. Sie war dazuhin überladen mit demokratischen Verfahrenssicherungen, die man aus ausländischen Verfassungen zusammen gesammelt hatte und die vielleicht im Kaiserreich ihren Wert besessen hätten, aber für die parlamentarische Regierung nur hinderlich waren. Die Abschnitte der Weimarer Verfassung, die der Belastung kritischer Zeiten standhielten, waren diejenigen, die man fast wörtlich aus der Bismarckschen Verfassung übernommen hatte« (527). Daß die der Weimarer verfassungsgebenden Versammlung 1920 folgende preußische deren Fehler vermied, sieht Brüning als einen Grund für die Stabilität und Stärke des preußischen Staates bis zum Jahre 1932 an.

Die Krise der Demokratie ist aber, wie wir schon anmerkten, eine allgemeinere und über die deutschen Verhältnisse hinausgehende. Brüning muß die Stärke des faschistischen Arguments zugestehen, daß die Nachkriegsdemokratie keine starke und überzeugende Führung hervorgebracht habe, ohne die auch eine parlamentarische Regierung auf Dauer nicht möglich sei (195 A. 3). 1939 gesteht er, er sei im Laufe der letzten fünfzehn Jahre mehr und mehr zu der Erkenntnis gelangt, daß die Demokratie in Europa, ausgenommen die kleinen Staaten in Nord- und Westeuropa, nichts mit dem demokratischen Ideal zu tun habe (290), das er zweifellos von der angelsächsischen Gemeindedemokratie her begreift. Aber seine Kritik ist in diesem Punkte weniger sicher und schlüssig als in dem der wirtschaftlichen Fehlentwicklung. Sie beschränkt sich im Grunde auf eine Aufzählung eklatanter Mängel der parlamentarischen Regierungsform und des Parteiensystems, wie z. B. die Unlust der Parteien, Initiative zu ergreifen und unpopuläre Forderungen auf sich zu nehmen (234 f.), ihre Anfälligkeit für Geldgeschenke (290), den bürgerlichen Opportunismus, der, um nicht gestört zu werden, Mißstände übersieht, aber im Konfliktfall ängstlich bemüht ist, auf der Seite der Sieger zu stehen. Mehr an den institutionellen Kern greifen die Bemerkungen, welche an das entscheidende Problem der Bürokratisierung stoßen, wie z. B.: »es ist immer sehr schwierig, gegen eine Parteimaschinerie zu kämpfen, und die Leute leisten nur zögernd Hilfe, weil sie fürchten, man halte sie für Verräter und Deserteure. Die Parteiführung selbst aber will über jedes Parteimitglied nach Belieben verfügen ... Dazu brauchen sie einfältige Kandidaten ohne Urteilsvermögen« (223). Damit allerdings gräbt die Demokratie sich selber das Wasser ab, denn entscheidend für ihre Regierungsfähigkeit sei die Stärke gemäßigter und verantwortungsbewußter, »vermittelnder« Elemente (229 A. 1). Ohne Begründung steht die Bemerkung Brünings, daß die Schwierigkeit einer parlamentarischen Regierung in kritischen Zeiten und die Wirren selbst nicht unbedingt die Folge der parlamentarischen Regierung sein müßten (269). Doch erklärt er als auf die Dauer untragbar für eine Demokratie die mate-

rialistische Sicht des Einzelnen in Recht und Verfassung (354), womit er auf ihre metapolitische Verankerung hinweist⁷ und den vorhin bereits berührten Dauerzustand einer ständigen Mobilmachung auch der landwirtschaftlichen und industriellen Produktion in allen Ländern (220).

Das Wesen der Demokratie formulierte Brüning in einem Oxforder Vortrag des Jahres 1938 als »Freiheit für die natürliche Entwicklung wirtschaftlicher und politischer Tendenzen in jedem Volk und in der Welt« (195 A. 3). Das ist eine deutliche Ablehnung der bürokratischen Reglementierungsmethode, die er vor allem auch in den internationalen Organisationen, wie dem Völkerbund und später der UNO am Werk sieht, die durch ihre permanente Bürokratie »das wirkliche Manövrieren unmöglich machen« (496). Daß Brüning schon 1935 eine Einsparung von 30% am deutschen Beamtenetat verlangte, erklärt sich auch aus diesem Grund (479). Denn der Hauptvorwurf gegen die Bürokratien ist auf Grund seiner Erfahrung aus vielen Jahren, daß sie »unwillkürlich ihre Existenz behaupten wollen ohne Rücksicht auf das Gelingen notwendiger und weittragender Lösungen!« (497). Wie Brüning sich eine Gegenlösung vorstellt, die man mit Vorbehalt als die föderative bezeichnen könnte, wenn man sich hütet, den Föderalismus zu einem utopischen und populären Allheilmittel aufzubauchen (267, 294), geht aus den praktischen Vorschlägen hervor, die er zu einigen Problemen und vor allem auch für die Behandlung Nachkriegsdeutschlands machte. Schon 1921 schlug er in einem Gespräch einen Moselstaudamm an der deutsch-französischen-luxemburgischen Grenze vor, dessen konkrete »Verzahnung strategischer und ökonomischer Interessen der verschiedenen Machtgruppen« auch ein Modell für andere Nachkriegslösungen hätte abgeben können (308). Den paneuropäischen oder globalen Institutionen hätte er Regionalverträge vorgezogen, wie er sie mit dem verunglückten Zollunionsversuch zwischen Deutschland, Österreich und der Tschechoslowakei 1931 selber in Angriff nahm (493), oder als Föderation zwischen Polen und den baltischen Ländern, später zwischen Polen, Ungarn, der Slowakei und Rumänien gedanklich durchspielte (516). Daraus ergäbe sich die Möglichkeit einer Reduzierung der Streitkräfte auf Grund genauer Berechnung der strategischen Bedürfnisse solcher Teilbereiche, die der »Frontallösung« einer totalen Abrüstung oder der permanenten Kontrolle überlegen sei, »die stets eine Farce bleiben wird« (517). Auch könnte so die kostspielige und ineffektive Bürokratie internationaler Organisationen durch Regionalkonferenzen vermieden und überboten werden, die er im globalen Maßstab als vierjährige für die großen Regionalgebiete der Erde vorschlägt (267, 516).

In diesem Zusammenhang muß auch Brünings Vorliebe für das Schweizer Milizsystem und eine deutsche Aufrüstung nach dessen Muster erwähnt werden (517). Er erzählt Churchill 1937, daß einige deutsche Generalstabsoffiziere es schon 1919 ins Auge gefaßt hätten und deshalb auch einen engen Kontakt mit den Gewerkschaften erstreben mußten wegen ihrer Überzeugung, »daß die Demokratie in Deutschland nur gewahrt werden konnte, wenn die Arbeiter – wie in der Schweiz – bereit waren, für sie zu kämpfen« (148). Als Folge des gegenteiligen Systems Deutschlands wie auch der übrigen großen kontinentalen Nationen sieht Brüning

⁷ Klar auch S. 481: »Kommt eine moralische Grundeinstellung nicht wieder zum Durchbruch, ist alles andere auf die Dauer erfolglos.«

wohl auch die Unfähigkeit der deutschen Militärs, Beamten und Diplomaten »etwas zu unternehmen, ohne zuvor einen detaillierten Arbeitsplan aufzustellen«; er meint, außer Groener wäre Hammerstein der einzige Mann im Heer gewesen, der auch ohne dies handeln konnte, und deshalb habe er ihn als Oberkommandierenden gewählt (444)⁸.

Voraussetzung für kooperative Lösungen in der internationalen Politik ist eine gewisse Beschränkung der Souveränitätsrechte. Auch dafür sieht Brüning die Vorbilder in der deutschen Vergangenheit, nämlich im Deutschen Bund von 1815 bis 1870 (sic! S. 523 f.) und im Heiligen Römischen Reich, das »vor der Personalunion mit Spanien . . . nicht stark genug (war), um sich auszudehnen, aber doch so stark, daß es sich verteidigen oder wenigstens die Tendenz zur Zentralisierung um militärischer Zwecke willen abmildern konnte« (309). Auch Brüning müßte also in gewisser Weise unter die Reichsideologen gerechnet werden, nur daß er den Ideologieverdacht durch einen Hieb auf die romantische Vorliebe der Deutschen abwehrt, den wirklich starken Kaisern des Mittelalters, nämlich Heinrich I., Otto I. und Friedrich II. die idealisierten Gestalten eines Otto II. und Friedrich Barbarossa vorzuziehen und ihnen ihre Sympathie zu bewahren (147). Als Gegenbild zu einem Reichsmodell sieht Brüning das französische Streben nach einer dauernden Hegemonie (308), das in den Versailler Verträgen noch einmal zum Zuge kam, aber auch den Völkerbund, aus dem »die Nazi-Ideologie« entstand, denen beiden der Glaube zugrunde lag, »man könne sämtliche Probleme mit Gewalt und mit Organisation lösen, unabhängig von der geschichtlichen Tradition, von den wirtschaftlichen Tatbeständen und von den Leiden und Erfahrungen eines Zeitraums von annähernd 1100 Jahren« (524). Trotz seiner Vorliebe für angelsächsisches Leben und angelsächsische Gemeindedemokratie ist sich Brüning dessen bewußt, daß eine Nachkriegsregelung in Mitteleuropa ganz anders aussehen müßte, als die Angelsachsen sie sich vorstellen (254).

Es ist daher nicht verwunderlich, daß von allen Vorschlägen, welche Brüning in Amerika für die Behandlung Deutschlands nach dem Kriege gemacht hat, nur ein einziger befolgt wurde, nämlich der Wiederaufbau der Verwaltung und die Neubelebung der repräsentativen Instanzen von unten auf, von den Gemeinden über die Länder zum Bund (538). Man kann nicht einmal sagen, daß die Verwirklichung dieses Vorschlags der Dezentralisation und Entbürokratisierung sonderlich dienlich gewesen ist, da schon in den Gemeinden und noch mehr in den Ländern das politische Leben in starkem Maße eine Funktion der Bundespolitik und ihrer Parteien geworden ist. Man kann den Eindruck haben, daß Brüning die Stärke des bürokratischen Trends der Gestaltung aller öffentlichen Dinge trotz seiner starken Gegnerschaft gegen sie noch nicht genügend bewertet und vorausgeahnt hat und

⁸ Eine Folge der auf die Statik eines Arbeitsplans ausgerichteten und daher verfehlten Verfahrens auch der deutschen Militärtechnik erwähnt Brüning gelegentlich der entscheidenden Landung der Alliierten in der Normandie. »Nach Luftmarschall Tedders Ansicht wäre die Invasion am zweiten Tag zusammengebrochen, wenn die VI-Geschütze auf leichten Rampen montiert, getarnt und auf die Kanalhäfen statt auf London gerichtet worden wären. Nur der auffällige Bau permanenter Abschußrampen machte die Alliierten Streitkräfte aufmerksam und führte zur Zerstörung der Basen und der Vorräte an Raketenbomben« (456).

nicht sah, daß praktisch auch seine föderalistischen Vorstellungen im großen und ganzen auf eine Auseinandersetzung und einen Vergleich von Bürokratien hinauslaufen. Wenn er z. B. für den Wiederaufbau eines demokratischen politischen Lebens in Deutschland die beiden Gewerkschaftsgruppen, die bauerliche Bevölkerung und die katholischen und evangelischen Gläubigen als entscheidend ansieht (529), so spricht er nicht weiter davon, daß auch bei diesen gesellschaftspolitischen Kräften weithin und in erster Linie deren Bürokratien zum Zuge kommen, mögen diese auch noch in stärkerem Maße in der sozialen Basis verwurzelt sein als jene, die schon vorweg über den staatlichen Zwangsapparat verfügen können. Wenn Brüning 1944 vorschlug, »politische Schlagwörter für eine Zeitlang (zu) vergessen und die ganze Kraft für die wesentliche Aufgabe einzusetzen, den Hunger zu bannen und die Produktion allmählich wieder aufzunehmen« (529), so ist dieser Rat zwar praktisch befolgt worden, aber sehr bald hat sich dann doch wieder die als normal empfundene Form politischen und bürokratischen Verhaltens durchgesetzt. Auch für Brüning selbst blieb es ja das Dilemma, das angesichts der totalen Niederlage und des mit ihr verbundenen Chaos ein Wiederaufbau von unten allein gar nicht durchgeführt werden konnte, sondern daß die Bestimmung der Siegermächte, die Zentralisierung der Polizei und des Gerichtswesens (534) und auch eine möglichst baldige verfassungsmäßige Nationalversammlung für ihn unverzichtbar waren⁹. Mit diesen Unabdingbarkeiten sind aber auch unabänderlich wieder Ansatzpunkte der Zentralisierung und Bürokratisierung gegeben, für die es als symbolisch gelten mag, daß die Länder der neuen Bundesrepublik nicht, wie Brüning vorschlug, auf der Grundlage des Berichts der Länderkonferenz von 1930 für die Aufteilung Preußens in kleinere Staaten zustande kamen (536), sondern viel einfacher auf der Grundlage der Besatzungszonen und in ihnen der Bestimmung der respektiven Siegermächte.

Brünings Vorstellungen scheinen noch weithin bestimmt von denen eines organischen und subsidiären Staats, wie sie ihm aus der romanischen und der katholischen Staatslehre seiner Herkunft vertraut sein mußten. Damit soll nicht einfach über sie als Belanglosigkeiten hinweggegangen sein, vielmehr auf die Ernsthaftigkeit einer Aussage hingewiesen werden, welche die moderne Geisteshaltung ganz allgemein trifft: »Ich hatte den Eindruck, daß es nur wenige Epochen in der Geschichte gibt, in denen falsche Beurteilungen von Menschen und Ereignissen allgemeiner verbreitet waren als in den letzten dreißig Jahren« (242 A. 1). Aber wie er für die Gesundung der Weltwirtschaft mit einer Übergangsperiode der Planung und für die des deutschen Staatswesens mit einer solchen der Diktatur rechnen mußte, so könnte es sein, daß auch die Stärke der bürokratischen Öffentlichkeitsverfassung eine viel größere Berücksichtigung erzwingt, als sie in den Lehren vom organischen oder subsidiären Staat allein gegeben sind. Es könnte auch sein, daß die Problematik der Demokratie in hohem Maße in solche Notwendigkeiten eingebettet ist. In

⁹ Die »Vorzeitigkeit« der verfassungsgebenden Versammlung denkt er durch eine zweite verfassungsgebende Versammlung fünf Jahre später zu korrigieren (538). Um die Gefahren zu mindern, die von dem direkten Wahlrecht der Volksmassen ausgehen, sympathisierte er schon seit seiner Kanzlerschaft mit einem indirekten Wahlrecht nach dem Wahlmännersystem des alten preußischen Wahlrechts, aber ohne dessen durch das Geldvermögen konstituierte Wahlklassen (470).

diesem Fall würde das Generalthema unserer gesellschaftlichen Besinnung auf ein Phänomen hinauslaufen, das uns heute erst langsam aufzudämmen beginnt, nämlich auf die Problematik der Institution (als solcher und nicht nur bestimmter Institutionen!), die wohl das organische Leben der Menschen in der Vergangenheit geistig verfaßt und in Ordnung gehalten, es dabei aber auch, wie wir heute zu sehen beginnen, hat vertrocknen und schließlich versiegen lassen.

*

Die erste Zeit der Emigration hat Brüning im Zustand des »einsamen Wanders« verbracht, wie Letterhaus ihn einmal nannte. Der Umkreis war weiträumig; er umfaßte außer den holländischen und schweizerischen Fluchtburgen einen Radius von Italien, Spanien über Frankreich, England und Schottland bis nach Kanada und den Vereinigten Staaten. Doch gewannen bald, etwa ab 1936, England und die Vereinigten Staaten abwechselnd den Vorzug längerer Aufenthalte. Im Mai 1937 erreichte er als Fellow des Oxforder *Queens College* zum ersten Mal wieder eine finanzielle Sicherung für zweieinhalb Jahre. Eine größere Sicherung brachte ihm Anfang 1939 die Littauer Professur für öffentliche Verwaltung in Harvard, die 5 000 Dollar im Jahr abwarf. Sie ermöglichte es ihm auch, für die Kriegs- und erste Nachkriegszeit endgültig in die Vereinigten Staaten überzusiedeln.

Diesen Entschluß faßte Brüning unmittelbar nach der Bekanntgabe des von Hitler mit Stalin abgeschlossenen Paktes, den zu verhindern er einige Tage vorher dem englischen Außenminister Halifax als dringendstes Erfordernis der Stunde nahegelegt hatte. Er verließ England am 26. August 1939, nachdem er die letzte Nacht bei den Andersons verbracht hatte: »Lieber auf dem letzten Schiff vorher, als auf dem ersten nachher.«

Ist so durch Brünings Abfahrt von England und den unmittelbar folgenden Kriegsbeginn eine deutliche Zäsur im Ereignishaften und in der Biographie Brünings gegeben, so verlagert sich diese Zäsur nach der Seite ihrer geschichtlichen Bedeutung auf ein späteres Datum. Wenn man will, kann man aber schon die Tschechenkrise des Jahres 1938 als den Beginn einer neuen Epoche ansehen. Durch den glücklichen Ausgang dieser Krise entgegen allen Voraussagen und Vorbereitungen der deutschen Reichswehr wurde deren Widerstandswille gegen Hitler entscheidend geschwächt, und in die erste Reihe des Widerstandes rückten allmählich die westlichen Mächte ein. In England bereitete sich erst langsam, dann schneller ein Stimmungsumschwung gegen die auf Verständigung mit Hitler ausgehende versöhnliche Politik des Premiers Neville Chamberlain vor, die aber erst mit den deutschen Frühjahrsoffensiven des Jahres 1940 zur Amtsübernahme durch Churchill führte. Brüning wird nicht müde zu betonen, daß nicht schon der Kriegsbeginn, sondern erst die deutsche Besetzung Norwegens die geschichtliche Zäsur darstelle. Damals wurden auch den Amerikanern die Augen geöffnet; der Stimmungsumschwung, der sich in England langsam in anderthalb Jahren vollzogen hatte, trat hier plötzlich ein, und Präsident Roosevelt erhielt freie Hand für seine Kriegspolitik, vorläufig noch *short of war*. War also bis zur deutschen Invasion in Norwegen eine Rückkehr zu normalen Verhältnissen zwar ständig schwieriger geworden, aber immer noch grundsätzlich möglich, so begann mit ihr der unabwendbare Umsturz aller tradi-

tionellen Verhältnisse, in dem eine Kontinuität mit seiner bisherigen Geschichte vor allem für Deutschland nicht mehr aufrechterhalten werden konnte.

Gehen wir zur Betrachtung dieser beiden Epochen, zu den Beurteilungen Brünings und der geschichtlichen Rolle über, die er auch als Emigrant noch gespielt hat, so müssen wir im Sinne einer ansatzweisen Aufschlüsselung des inhaltlichen Mosaiks seiner Aussagen, das nur chronologisch geordnet ist, vieles auslassen und uns auf das Wesentlichste beschränken. Ausgelassen werden müssen vor allem im allgemeinen Charakteristiken der handelnden Personen, auch wenn sie uns, wie die deutschen, noch so sehr interessieren, wie die von Papens und von Neuraths als Nihilisten (357), Schachts als des geborenen Intriganten, für den Hitler nur ein Mittel zum Zweck seiner eigenen Rückkehr zur Reichsbank gewesen sei (539), oder Hindenburgs als eines Menschen, der schließlich an die mythische Gestalt glaubte, die andere aus ihm gemacht hatten und so allmählich einen Doppelcharakter gewann (37 zu Churchill!).

Brünings Rat und Einsatz lassen sich für beide Epochen in sehr kurzen Worten zusammenfassen. Es kam ihm während der ganzen Zeit darauf an, daß Hitler und sein Regime gestürzt würde. In der ersten Epoche hielt er es für möglich, daß dies durch die deutsche Reichswehr mit Hilfe der gemäßigten Nationalsozialisten und der westlichen Politiker geschehe. In der zweiten Epoche hätten die Amerikaner und die Briten »während des Krieges einen Pakt mit den alten Generalen schließen und den Krieg beenden sollen« (542).

Schon kurz nach seiner Emigration formulierte Brüning bei einem Essen mit dem damaligen britischen Premier MacDonald und dem Staatssekretär im Foreign Office Vansittard am 14. Juni 1934, also zwei Wochen nach der Röhmaffäre, sein damaliges Programm. Er wies darauf hin, daß die Position Hitlers in Deutschland gefestigt sei und deshalb eine Rückkehr zum Weimarer System bereits nicht mehr in Frage komme und meinte, »der einzige offene Kurs sei, die gemäßigten Befehlshaber im deutschen Heer zu unterstützen, die gewiß die Wiederaufrüstung wünschten, aber das Risiko des Krieges nicht eingehen würden«. Dabei seien die legitimen Forderungen Deutschlands zu befriedigen, nämlich die Lösung der Korridorfrage, das Recht, mit Österreich, der Tschechoslowakei und Ungarn eine Zollunion zu gründen, schließlich die schon im April 1932 geforderte internationale Anleihe zur Währungsabwertung. Dafür sollte Deutschland einer Begrenzung der Rüstung zustimmen, die Devisenkontrolle abschaffen und zu einem freieren Handelssystem und in den Völkerbund zurückkehren (23 f.). Als Weg zu diesem Ziel sah Brüning für das Beste an, Göring zu veranlassen, den Militäraufstand gegen Hitler zu führen (70). Er proponierte Göring keineswegs aus Liebe, hielt ihn vielmehr für den brutalsten der Genossen (264), wollte aber einen Alleingang der Reichswehr verhindern, »der nichts als Chaos hervorbringen würde« (104). Dieses Mißtrauen gegen die Reichswehr hatte Brüning aus seiner Amtszeit behalten; es beruhte auf der Erkenntnis ihrer politischen Konzeptionslosigkeit (52), der Tatsachenscheu ihrer Führer (146) und wurde jetzt noch vermehrt durch das Durcheinander infolge ihrer überstürzten Vergrößerung (63). Nach einem Erfolg des damals noch sehr energischen Göring sollten ihn dann die Generale zwingen, die Monarchie wieder einzuführen, »die nach kurzer Zeit zwangsläufig ein gemäßigtes parlamentarisches Regime wiederherstellen müsse« (104). Im Laufe dieses Prozesses müßten die

Nazis auch unpopuläre Maßnahmen ergreifen, wie z. B. die Abwertung der Reichsmark.

Die hier skizzierte Möglichkeit bestand noch zu Beginn des Jahres 1938, wo im Januar bei der Blomberg-Fritsch-Krise nach Aussage Goerdelers selbst Goebbels und Himmler einen Augenblick zweifelhaft waren, ob sie sich nicht auf die Seite der Wehrmacht schlagen sollten (178, 508). Sie endete bestimmt im Verlauf der Tschechenkrise, die Brüning natürlich lieber föderalistisch, weder im Sinne Hitlers, noch in dem von Beneš hätte beendet sehen wollen¹⁰. Durch Hitlers unerwarteten und bis dahin von der Reichswehr bestrittenen Erfolg war diese fürs erste gebändigt, und die Initiative eines möglichen Widerstands gegen das Hitlerregime ging damals schon auf die Briten über. Das bedeutete freilich noch immer nicht die Unvermeidbarkeit eines Krieges. Nach Brünings Meinung hätten die Briten die deutschen Generale gerade jetzt zur Aktion gegen Hitler ermutigen und international beglaubigen sollen, indem sie das Höchstmaß ihrer Konzessionen an Deutschland bekannt gaben und gleichzeitig unmißverständlich erklärten, daß jedes einseitige kriegerische Verhalten Hitlers den Krieg mit England bedeuten würde. Noch zwei Monate vor Kriegsausbruch sagte Brüning zu Viscount Astor, der mit Adam von Trott zu Solz befreundet war: »Die Nazis verstünden nur eine klare feste Sprache, unterstützt von einem starken Willen. Sie verachteten alles andere und würden jedes Risiko eingehen. Sie würden auch nicht begreifen, daß eine britische Regierung, die die Zusicherung an Polen brechen würde, von der öffentlichen Meinung hinweggefeht würde« (269).

(Ein abschließender Bericht folgt)

¹⁰ Eine Äußerung Brünings aus dem Jahre 1939 läßt sie allerdings schon mit der Remilitarisierung des Rheinlands 1936 enden, die den Franzosen die legale Möglichkeit des Einmarsches auf Grund des Versailler Vertrages nahm (265). Auch erwachsen ihm 1939 grundsätzliche Zweifel an der Göring-Lösung, weil auch ein Regime der gemäßigten Nazis nicht imstande gewesen wäre, dem deutschen Volk die nach einem Sturz des radikalen Nazi-regimes unverzichtbaren moralischen Kraftquellen zu erschließen (269).

Hat Konrad Lorenz recht?

Von Irmgard Gindl

Konrad Lorenz hat im letzten Jahrzehnt drei Bücher veröffentlicht, in denen er zu Fragen der philosophischen Anthropologie und damit zu ihrer Grundfrage: Was ist der Mensch? Stellung nimmt¹.

1. Schon in »Das sogenannte Böse« tritt der eine Grundgedanke Lorenz' hervor: »... die natürlichen Neigungen des Menschen sind gar nicht so schlecht. Der Mensch ist gar nicht so böse von Jugend auf, er ist nur nicht gut genug für die Anforderungen des modernen Gesellschaftslebens.«² Der Satz bezieht sich im besonderen auf die intraspezifische Aggression, die unter den Bedingungen modernen Gesellschaftslebens als »böse« erscheint, daher das »sogenannte« Böse. Mit dem ersten Teil seines Satzes hat Lorenz zweifellos recht: Die natürlichen Neigungen des Menschen sind nicht nur »gar nicht so schlecht«, sie sind überhaupt nicht schlecht. Sie sind wie alle unsere »natürlichen Neigungen« ethisch wertneutral.

Daß der Mensch von diesen seinen Instinkten her gesehen nicht gut genug ist für die Anforderungen des modernen Gesellschaftslebens, ist nach Lorenz in der Diskrepanz zwischen dem phylogenetischen und dem kulturellen Entwicklungstempo begründet. Das, was den Menschen – genauer: ein Tier – zum Menschen machte, sei das »begriffliche Denken«. Es »verlieh dem Menschen mit der Wortsprache die Möglichkeit zur Weitergabe über-individuellen Wissens und zur Kulturentwicklung; diese aber bewirkte in seinen Lebensbedingungen so schnelle und umwälzende Änderungen, daß die Anpassungsfähigkeit seiner Instinkte an ihnen scheiterte«³.

Anders gewendet: Es dauerte Jahrmillionen, bis der Evolution der Mensch »gelang«, und er gelang ihr durch die »Fulguration« zum begrifflichen Denken, wodurch aus dem Naturwesen Tier das Kulturwesen Mensch wurde, denn der Mensch ist von Natur aus ein Kulturwesen. Darin stimmt Lorenz mit Gehlen und Portmann überein. Als dieses Kulturwesen ändert er mit Hilfe der Tradition, der »Vererbung erworbener Eigenschaften«, seine Lebensbedingungen so rasch, daß das, was in ihm an Tier steckt, mit der Anpassung nicht nachkommt, weil es sich in phylogenetischem Tempo weiterentwickelt. Das müßte zu Katastrophe – dem »Untergang« – führen, wenn nicht »zu unserem Glück« dem begrifflichen Denken die »vernunftgemäße Verantwortlichkeit des Menschen« entspränge, »auf der allein seine Hoffnung beruht, den ständig wachsenden Gefahren steuern zu können«⁴.

Diese durch das verschiedene Tempo phylogenetischer und kultureller Entwicklung immer größer werdende »Diskrepanz zwischen dem, was der Mensch aus

¹ Das sogenannte Böse. Wien 1963; Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte des menschlichen Denkens. München 1973; Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit, 6. Aufl. München 1973.

² S. 372.

³ Ebd., S. 358.

⁴ Ebd., S. 358 f.

natürlichen Neigungen für die Allgemeinheit zu tun bereit ist, und dem, was sie von ihm fordert«⁵, mache der »verantwortlichen Moral« ihre Aufgabe immer schwerer. Sie könne sie am ehesten erfüllen, wenn man ihre Macht nicht überschätze und bekenne, »daß sie »nur« ein Kompensationsmechanismus ist, der unsere Ausstattung mit Instinkten an die Anforderungen des Kulturlebens anpaßt und mit ihnen eine funktionelle Systemganzheit bildet«⁶.

Dennoch sieht Lorenz im Menschen »das Höchste, was die großen Konstrukteure des Artenwandels (Genmutationen und -neukombinationen, Selektion) auf Erden ... erreicht haben«, freilich nur »bisher«, denn er hofft auf die Evolution eines besseren Menschen: »... wir sind ihr (der Konstrukteure) »letzter Schrei«, aber ganz sicher nicht ihr letztes Wort ... Den heutigen Menschen auf einer hoffentlich besonders rasch durchlaufenden Etappe der Zeit absolut zu setzen und für die schlechthin nicht mehr zu übertreffende Krone der Schöpfung zu erklären, erscheint dem Naturforscher als das überheblichste und gefährlichste aller haltlosen Dogmen. Wenn ich den Menschen für das *endgültige* Ebenbild Gottes halten müßte, würde ich an Gott irrewerden. Wenn ich mir aber vor Augen halte, daß unsere Ahnen in einer erdgeschichtlich betrachtet erst jüngst vergangenen Zeit ganz ordinäre Affen aus nächster Verwandtschaft der Schimpansen waren, vermag ich einen Hoffungs-schimmer zu sehen. Es ist kein allzu großer Optimismus nötig, um anzunehmen, daß aus uns Menschen noch etwas Besseres und Höheres entstehen kann. Weit davon entfernt, im Menschen das unwiderruflich unübertreffliche Ebenbild Gottes zu sehen, behaupte ich bescheidener und, wie ich glaube, in größerer Ehrfurcht vor der Schöpfung und ihren unerschöpflichen Möglichkeiten: Das lang gesuchte Zwischenglied zwischen dem Tier und dem wahrhaft humanen Menschen – *sind wir!*«⁷

Hat Konrad Lorenz damit recht?

Das »damit« bezieht sich nicht auf die Möglichkeit einer weiteren Evolution des Menschen. Die mag es geben. Es bezieht sich nur darauf, ob ein ethisch besserer Mensch in diesem Sinne entwickelt werden kann. Muß er aber überhaupt entwickelt werden, damit die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit »nicht nur nicht unsere heutige Kultur, sondern auch nicht die Menschheit als Spezies mit dem Untergang bedrohen«?⁸ Lorenz selbst ist davon heute nicht mehr ganz überzeugt, sonst hätte er »Die acht Todsünden« nicht zu schreiben brauchen, schon gar nicht das »Optimistische Vorwort« dazu und dessen Schluß: »Alles, was in diesem Buche steht, ist viel leichter zu verstehen als z. B. Integral- und Differenzialrechnung, die jeder Oberschüler lernen muß. Jede Gefahr verliert viel von ihrer Schrecklichkeit, wenn ihre Ursachen erkannt sind. So glaube und hoffe ich, daß dieses Büchlein ein wenig beitragen kann zur Verminderung der die Menschheit bedrohenden Gefahren.«⁹

2. Nach dem Menschenbild, das »Die Rückseite des Spiegels« entwirft, kann sich Lorenz auf gar nichts anderes verlassen als auf die Erkenntnis der Gefahren und ihrer Ursachen. Warum?

⁵ Ebd., S. 354.

⁶ Ebd., S. 375.

⁷ Ebd., S. 345 f.

⁸ Die acht Todsünden ..., S. 107.

⁹ Ebd., S. 9.

Er sieht die grundlegende Andersartigkeit des Menschen gegenüber allen Tieren, wie er die des Lebendigen gegenüber allem Toten sieht. Er nennt darum diese Schritte der Evolution die »großen Fulgurationen«. Damit ist das Auftreten eines völlig Neuen gemeint, das aus dem Vorangegangenen nicht abgeleitet werden kann. Diese Neuerscheinung hat seine Ursache in »Zufall und Notwendigkeit«¹⁰. Zufall seien im Lebenszusammenhang die Genmutationen und -neukombinationen, also die Änderung des Erbgutes; die Notwendigkeit besteht darin, daß die durch diese Änderungen besser Angepaßten überleben, während die nicht ausreichend Angepaßten zugrunde gehen. Dadurch komme die Höherentwicklung zustande. (Freilich: Läßt sich das Bekenntnis zu diesem Zufall mit dem zum Schöpfungsglauben, das heißt doch zum Glauben an den Schöpfergott, wie er aus dem gegebenen Zitat¹¹ hervorgeht, vereinen?)

Die Wurzeln der »Fulguration« des begrifflichen Denkens sind schon im Tier angelegt.

Es sind das die bekannten Erscheinungen der Farb-, Größen-, Formkonstanz, die Lorenz als »abstrahierende Leistungen der Wahrnehmung« anspricht. Wir sehen eine Farbe unter verschiedenen Beleuchtungen, eine Größe in verschiedenen Entfernungen, eine Form unter verschiedenen Perspektiven als dieselben, obwohl sie sich objektiv ändern. Das gilt schon für Tiere. Ja, noch mehr: Die höchste Leistung der Gestaltwahrnehmung ist imstande, »konstante Eigenschaften herauszuheben, zu *abstrahieren*, die nicht nur *ein* Ding, sondern vielmehr eine bestimmte *Gattung* von Dingen kennzeichnen«. Das vermögen dieselben »physiologischen Mechanismen«, die uns zur Gestaltwahrnehmung befähigen¹². Lorenz nennt »all diese sensorischen und nervlichen Vorgänge« mit Egon Brunswik »ratiomorph«, weil sie »logischen Verfahrensweisen streng analog sind, mit bewußter Vernunft aber sicherlich nichts zu tun haben«¹³.

Eine zweite Wurzel menschlichen Denkens sieht Lorenz in der zentralen Repräsentation des Raumes, die schon Tieren einsichtiges Verhalten ermöglicht. Gemeint ist, daß sie entsprechend den mit ihrer spezifischen Eigenart gegebenen Notwendigkeiten im Raume sich gut zu orientieren vermögen, besonders gut Baumtiere, da »das Geäst der Bäume« an die Raumeinsicht sehr hohe Anforderungen stelle. Das gelte besonders für Anthropoiden, deren Hakenhand nicht von selbst haftet, sie also nicht wie andere Baumbewohner, etwa Eichhörnchen, mit Krallen an den Ästen Halt finden. Daher kommen gerade sie zu Leistungen, die dem analog seien, was wir bei uns selbst »Denken« nennen. Lorenz gibt dafür das Beispiel eines Orang-Utans, mit dem ein ähnlicher Versuch gemacht wurde, wie sie W. Köhler auf der Schimpansenstation in Teneriffa schon während des Ersten Weltkrieges anstellte: Der Orang konnte zur begehrten Banane, die an einem Faden von der Decke herabhing, nur gelangen, wenn er eine Kiste diagonal durch den Raum unter sie schob. Er ist zuerst ratlos, dann böse, weil er keine Lösung findet, wendet sich darum »verlegen« ab, bald aber wieder zu. Schließlich sieht er doch den zum

¹⁰ Deutscher Titel von Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*. Paris 1970, Deutsch: 1. u. 2. Aufl. München 1971.

¹¹ A. a. O., S. 345 f.

¹² Die Rückseite des Spiegels, a. a. O., S. 161.

¹³ Ebd., S. 163.

Ziel führenden Weg, wie das Wandern seines Blickes zeigt. »Dann folgt blitzartig der erlösende und problemlösende Einfall, der an dem ausdrucksvollen Gesicht des Orang eindeutig abzulesen ist . . . Er braucht zu dem noch nötigen einsichtigen Verhalten kaum ein paar Sekunden.«¹⁴

Lorenz interpretiert das Finden dieser Lösung mit seinem Lehrer Karl Bühler als »Aha-Erlebnis«. Ihm liege zugrunde, »daß der Affe in einem *vorgestellten*, das heißt in seinem Zentralnervensystem modellmäßig repräsentierten Raum eine ebenso repräsentierte Kiste verschiebt und »sich vorstellt«, wie er dann auf diese klettern und die Banane erreichen kann«¹⁵. Karl Bühler dachte ähnlich: »... der Name *Methode* ist ja im Deutschen mit Weg zu übersetzen . . . Ist etwa das Herausfinden eines (Um-)weges zu einem Ziel in dem ursprünglichen, räumlichen Sinn des Wortes das Prototyp alles methodischen Denkens?«¹⁶

Zu den Wurzeln begrifflichen Denkens zählt Lorenz weiter »Lernen«, womit er meint, daß ohne Lernen im Sinne von »Versuch und Erfolg« und Behalten des zum Erfolg Führenden jene »Einsicht«, von der gerade die Rede war, nicht möglich wäre. Dasselbe gelte von der Willkürbewegung, denn die »Vorgänge der Rückmeldung von Bewegungsweisen spielen eine ganz entscheidende Rolle für den Aufbau der zentralen Raumrepräsentation, die allen Formen einsichtigen Verhaltens zugrunde liegt«, *und* für den »Wissensgewinn«¹⁷. Für diesen ist die Willkürbewegung besonders wichtig, weil das Tier auf dem Wege von Rückmeldungen (Reafferenzen) Information über äußere Gegebenheiten gewinnt, einfacher: nicht nur den Raum, sondern auch die Dinge mittels des Tastsinns kennenlernt.

Einen der wichtigsten Ansätze zum begrifflichen Denken des Menschen sieht Lorenz im »Neugierverhalten«. Es komme auch vielen Tieren zu und bestehe darin, daß Dinge untersucht werden um des Untersuchens willen. Das Tier probiert »verschiedene Verhaltensweisen an *demselben* Objekt und in *derselben* Situation« durch. »Ein junger Kolkrahe z. B., dem man einen ihm völlig unbekannten Gegenstand von geeigneter Größe bietet, reagiert zunächst mit den Verhaltensweisen, mit denen ein erfahrener Altvogel auf ein Raubtier »haßt«. Er nähert sich vorsichtig . . . und bringt schließlich einen gewaltigen Schnabelhieb an, um dann sofort zu fliehen . . . Reagiert das Objekt nicht mit Verfolgung, . . . erweist es sich als »bereits tot«, so beginnt der Vogel es mittels aller hierzu verfügbaren Instinktbewegungen zu zerkleinern, wobei er es gleichzeitig auf Eßbarkeit untersucht.« Lorenz nennt ein Neugierverhalten, wie es eben beschrieben wurde, »durchaus sachlich«, freilich im Dienste des Bios, sagt er doch selbst: »Der Rabe, der einen Gegenstand untersucht, will nicht fressen, die Ratte, die alle Schlupfwinkel ihres Gebietes durchkriecht, will sich nicht verstecken, sie wollen wissen, ob der betreffende Gegenstand *im Prinzip* – man wäre versucht zu sagen »theoretisch« – eßbar oder als Versteck brauchbar sei.«¹⁸ Dieses explorative Verhalten habe bei unseren nächsten zoologischen Verwandten, den Menschenaffen, zu einer, wenn auch bei ihnen nur in Andeutungen vorhandenen, aber bei uns Menschen entscheidenden Leistung geführt: zur Selbstexplora-

¹⁴ Ebd., S. 174.

¹⁵ Ebd., S. 174 f.

¹⁶ Die geistige Entwicklung des Kindes. Jena, 6. Aufl. 1930, S. 15.

¹⁷ Die Rückseite des Spiegels, a. a. O., S. 192.

¹⁸ Ebd., S. 198.

tion. Denn nur sie haben »ihre Vorderextremität (die greifende Hand), das wichtigste Organ ihres Neugierverhaltens, mit dem explorierten Gegenstand gleichzeitig im Gesichtsfeld«¹⁹. Das gebe ihnen Gelegenheit, die Wechselwirkung zwischen dem eigenen Körper und dem zu untersuchenden Gegenstand zu beobachten, der dadurch für den Affen zu einem »Ding« in der Außenwelt würde.

Zuletzt nennt und bespricht Lorenz als notwendige Voraussetzung zur »Fulguration« des begrifflichen Denkens die Nachahmung, die beim Menschen, besonders beim Kind, sehr häufig sei, etwa als Vorbedingung für das Erlernen unserer Wortsprache, bei Tieren aber selten. Man finde sie genau genommen nur bei gewissen Vögeln, vor allem bei Singvögeln, die häufig »spotten«, und bei Papageien, die oft in verblüffender Weise menschliche Worte, ja, ganze Sätze »nachplappern«, denn sie verstehen nicht, was sie sagen. Darauf hat Lorenz schon früher sehr nachdrücklich hingewiesen²⁰. Jetzt spricht er von der Nachahmung, weil sie »unentbehrlich« sei für die Integration der bisher besprochenen Wurzeln begrifflichen Denkens mit der »Tradition«, zu der es auch schon Ansätze bei Tieren gebe. Für diese »Ansätze« nur ein Beispiel: Wenn ein Mensch etwas Schwarzes und in sich Bewegliches in der Hand hält oder ein Tier so etwas trägt, werden sie von jeder in Sichtweite befindlichen erwachsenen Dohle laut und durchdringend angeschnarrt. Daraufhin eilen alle Dohlen, die in Hörweite sind, herbei, schnarren und greifen gemeinsam den Feind wütend an. Merkwürdig ist, daß derjenige, der die Schnarreaktion mehrmals auslöst, auch dann als Feind angegriffen wird, wenn er nichts Schwarzes, Baumelndes hält, und daß alle Jungtiere, die den Schnarrlaut hören, von nun an wissen, wer Dohlenfeind ist. Sie haben es erlernt, indem die Alten ihr »Wissen« an sie »weiter gegeben«, es »tradiert« haben²¹.

Diese Voraussetzungen sind es, die die »Fulguration des menschlichen Geistes«, das heißt »eines neuen kognitiven Apparates« (nach Lorenz braucht *alles* Leben einen »kognitiven Apparat«) überhaupt möglich machten und bedingten, daß eine »neue Kategorie des realen Seins« entstand²². Das mag sein.

3. Die Frage scheint mir aber die zu sein: Ist das, was den Menschen vom Tier scheidet, wirklich nur der »neue kognitive Apparat«, wie Lorenz ihn sieht, also die mit der Fulguration begrifflichen Denkens gegebene syntaktische Sprache und die damit ermöglichte kumulierbare Tradition? Und die zweite Frage: Steht dieses Neue in dem Verhältnis zu dem, was schon war, – einem Verhältnis, das Lorenz durch die Zustimmung zur alten chinesischen Weisheit ausdrückt, derzufolge zwar alles Tier im Menschen, aber nicht aller Mensch im Tier ist? Anders gewendet: »Ändert« – setzen wir es unter Anführungszeichen – dieses Neue nicht auch das »Tier im Menschen«?

Zur ersten Frage: Bei den Schimpansenversuchen W. Köhlers fiel schon auf, daß die Affen die Kiste, mit der sie Bananen zu holen suchten, wie das oben mit dem Orang geschildert wurde, nicht erkannten, wenn diese nicht frei, sondern in der Ecke des Raumes stand. Diese Beobachtung ist meines Wissens bis heute nicht bestrit-

¹⁹ Ebd., S. 202.

²⁰ Er redete mit dem Vieh, den Vögeln und den Fischen. Wien, 6.–8. Aufl. 1952, S. 119 ff.

²¹ Ebd., S. 75 ff.

²² Die Rückseite des Spiegels, a. a. O., S. 223.

ten worden. In dieselbe Richtung weist auch eine Erfahrung mit einem humanisierten Schimpansen. Gua lebte, seit sie siebeneinhalb Monate alt war, in der Hausgemeinschaft der Kellogs. Sie wuchs mit deren Sohn Donald auf, der um zweieinhalb Monate älter war als sie. Sie interessierte sich für Menschendinge und lernte wie andere »Hausschimpansen«, über die wir Berichte haben, in erstaunlicher Weise mit ihnen umzugehen. So zog sie auch gern wie Donald ein Wägelchen an einer Schnur hinter sich her. Fiel dieses um, stellte sie es aber niemals wieder auf, wie Donald das immer tat²³. Warum? Wohl deshalb, weil sie zwar *sah*, was Donald und die Menschen, mit denen sie zusammen war, taten, wenn das nicht zu kompliziert war, sie begriff jedoch nicht den *Sinn*. Die Dinge blieben für sie »Aktionsdinge« (J. v. Uexküll), sie lernte mit ihnen umzugehen, wußte aber nicht um ihre Bedeutung, weil sie nicht wußte, was sie »an sich« sind, unabhängig davon, was sie auch sah. Dagegen sprechen auch nicht die verblüffenden Leistungen Washoes, die A. und B. Gardner die offizielle Sprache der Taubstummen lehrten und in deren Gegenwart auch untereinander verwendeten. Mit fünf Jahren hatte die Schimpansin 350 derartige Symbole zu verstehen und 150 davon richtig zu verwenden gelernt – dies allein schon eine beachtliche Leistung. Noch beachtlicher ist aber eine Verwechslung, die Frau Lawick-Goodall verblüffte²⁴. Man zeigte Washoe eine Bürste – »und sie machte das Zeichen für Kamm«. Diese Verwechslung entspreche genau der Art von Fehlern, die gelegentlich kleine Kinder machen, wenn sie einen Schuh als Pantoffel bezeichnen oder einen Teller als Untertasse, während sie niemals einen Schuh mit einem Teller verwechselten. Handelt es sich dabei wirklich um genau die gleiche Art von Fehlern? Ich glaube nicht. Abgesehen davon, daß solche Verwechslungen dadurch entstehen können, daß dem Kind das entsprechende Wort noch abgeht und es sich darum mit einem behilft, das es schon kennt, kann ein derartiger Fehler durchaus *sachbezogen* sein. Schuhe und Pantoffeln, Teller und Untertassen können jedenfalls in einer anderen Weise als zusammengehörig erfaßt werden als Kamm und Bürste. Dort kann sich die Verwechslung aus der Ähnlichkeit der beiden Dinge – »an sich« seiender Sachen – ergeben, hier werden zwei Dinge auf Grund ähnlicher Funktionen verwechselt: was man mit ihnen tut und wozu man sie braucht. Auch die »sprechende« Washoe spricht daher nicht im menschlichen Sinn: Sie bleibt an dem hängen, was sie mit den Dingen tun sieht oder selbst tut.

Anders das Kind. Von ihm meint Cassierer: »Es scheint mir charakteristisch, daß die Form der Namensfrage beim Kinde, soviel ich sehe, nirgends darin besteht, daß gefragt wird, wie ein Ding »heiße«, sondern vielmehr was ein Ding »sei.«²⁵ Und Lorenz sagt: »Auf der anderen Seite ... ist die Sprache das wichtigste Organ des begrifflichen Denkens und des auf höherer Ebene sich abspielenden menschlichen Neugierverhaltens, das wir als Forschung bezeichnen.«²⁶ Die Tatsache, daß schon unsere Kinder vom ersten Fragealter an »forschen«, in dem es eben um das »Was ist ...?« geht, belegt er, indem er die Schilderung Anne Sullivans, der Lehrerin der tauben und blinden Helen

²³ F. J. J. Buytendijk, Mensch und Tier. Hamburg 1958, RdE 74, S. 93.

²⁴ Wilde Schimpansen. Hamburg 1971, S. 206 ff. Ich halte mich an ihren Bericht.

²⁵ Zitiert nach W. Hansen, Die Entwicklung des kindlichen Weltbildes. München, 4. Aufl. 1955, S. 133.

²⁶ Die Rückseite des Spiegels, a. a. O., S. 303.

Keller, wiedergibt. Das Kind begriff sehr rasch, daß die ihm in die Hand buchstabierten Wörter etwas bedeuten, und es begann bald zu fragen, indem sie der Lehrerin das Ding brachte und die Handfläche hinhielt. Schon ein Vierteljahr, nachdem der Unterricht begonnen hatte, fragte sie nicht nur mehr »was«, sondern auch »warum« und »wozu« und »wird nun in ihrem Wissensdrang geradezu lästig«²⁷. Damit scheint mir Lorenz selbst zu sagen, worum es bei der »Fulguration« zum begrifflichen Denken geht. Dem Menschen geht es um *Erkennen* und nicht um *Tun*, sei dies nun angeboren oder erworben, selbst im Umgang mit Menschen erworben. Dazu dient ihm der neue »kognitive Apparat«. Darum bleibt er auch nicht am Sicht- und Greifbaren hängen, er überschreitet es auf Bedeutung und Sinn.

Diesen Unterschied zwischen Mensch und Tier sieht man besonders gut dort, wo es nicht um Erkennen geht, sondern um das Verstehen eines Partners. Gerade Lorenz hat immer wieder darauf hingewiesen, daß Tiere »eine Sprache im eigentlichen Sinn des Wortes« nicht haben. »Jedem Individuum einer höheren Tierart, vor allem einer gesellschaftlich lebenden wie Dohle oder Graugans, ist ein ganzer Signalkodex von Ausdrucksbewegungen und -lauten angeboren. Und angeboren ist sowohl die Fähigkeit, diese Signale zu senden, als auch die, sie richtig zu »verstehen«, das heißt in artershaltend sinnvoller Weise zu beantworten. Mit diesen Erkenntnissen . . . geht ein großer Teil der Ähnlichkeit verloren, die alle tierischen »Verständigungsmittel« bei oberflächlicher Betrachtung mit der menschlichen Wortsprache haben. Diese Ähnlichkeit vermindert sich noch weiter, wenn einem allmählich klar wird, daß das Tier in allen Lautäußerungen und Ausdrucksbewegungen keineswegs die bewußte *Absicht* hat, einen Artgenossen durch sie zu beeinflussen. Auch allein aufgezogene und gehaltene Graugänse, Stockenten oder Dohlen geben alle diese Signale von sich, sobald sie die betreffende Stimmung anwandelt. Der Vorgang wirkt dann sehr zwangsläufig und »mechanisch«, also ausgesprochen wenig menschenähnlich.«²⁸

Das gilt auch für unsere »nächsten Verwandten«, die Schimpansen, die zwar, was die Lautsprache anlangt, an »sprechende« Vögel nicht herankommen, deren Ausdrucksbewegungen und Gesten aber eine große Ähnlichkeit mit den menschlichen haben. Da gibt es Begrüßung mit Umarmung, Kuß, ja Handkuß, da gibt es »Freundschaft« und »Liebe« zwischen Männchen und Weibchen. Beides kann sich in »Treue«, das heißt in gemeinsamem Umherschweifen, häufigem Beisammensein und »sozialer Hautpflege« (einander »Lausen«) äußern.

Und dennoch: Was es nicht gibt, ist das *Verstehen* des Partners. Dafür gibt Frau Lawick-Goodall ein geradezu erschütterndes Beispiel. Im Camp brach eine Poliomyelitis-Epidemie aus. Ein altes Männchen, Mc. Gregor, wurde besonders schwer von der Krankheit befallen. Beine und Blase waren gelähmt, so daß er sich nur über den Boden schleifend fortbewegen konnte, die Wunden, die er sich dadurch zuzog und das ständige Träufeln des Harns machten, daß ihn Fliegenschwärme verfolgten und quälten. Als ihn die anderen ausgewachsenen Männchen in diesem Zustand zum erstenmal sahen, zeigten sie nicht etwa Mitleid, sie liefen mit »ge-

²⁷ Ebd., S. 249.

²⁸ Er redete mit dem Vieh . . ., a. a. O., S. 119. Anführungszeichen und Hervorhebungen von Lorenz.

sträubtem Fell zu ihm hin und verfielen in ihr Imponiergehabe«. Eines griff ihn sogar tötlich an – es hämmerte auf seinen Rücken ein –, Mc. Gregor hatte nicht die Kraft zu fliehen, er konnte sich nur mit angstverzerrtem Gesicht ducken. »Nach ein oder zwei Tagen gewöhnten sich die Schimpansen an Mc. Gregors sonderbares Aussehen und seine grotesken Bewegungen, aber sie näherten sich ihm nie.« Ja, sie flohen ihn, als er sich eines Tages mühsam zu einer auf einem Baum einander laufenden Gruppe schleppte und mit einem freudigen Grunzer die Hand grüßend ausstreckte²⁹. Sie sahen in ihm nicht den leidenden Kameraden, konnten ihn nicht sehen, weil sie nur sein Äußeres sahen, und das »signalisierte« »erschreckend fremd«.

Daß es nur um »Äußeres« und um »Verhalten« geht, wird noch deutlicher in einem anderen Bericht. Es kann durchaus sein, »daß ein Schimpanse, nachdem er von einem ranghöheren Tier bedroht oder angegriffen worden ist, diesem Angreifer schreiend, auf dem Bauch kriechend oder mit ausgestreckter Hand folgt. Dieses Verhalten bedeutet nichts anderes, als daß er um die beruhigende Berührung durch den anderen bettelt.«³⁰ Frau Lawick-Goodall meint, daß es Ähnliches auch bei uns Menschen gebe, aber: »In Schwierigkeiten geraten wir ... mit unseren Parallelen zwischen dem Verhalten des Menschen und des Schimpansen, wenn es um den moralischen Aspekt geht, der dahintersteht, wenn ein Mensch einen andern um Vergebung bittet oder selber vergibt.« Denn bei den Schimpansen habe »das nichts mit der Rechtsmäßigkeit des aggressiven Aktes zu tun. Ein Weibchen, das allein deshalb angegriffen wird, weil es zufällig in der Nähe eines imponierenden Männchens steht, wird sich dem ... mit genau so großer Wahrscheinlichkeit nähern und seine Berührung suchen wie das Weibchen, das von einem Männchen bestraft wird, weil es versucht hat, ein Frucht von seinem Bananenhaufen zu nehmen«³¹. Was das Tier – hier das Weibchen – »beantwortet«, ist *nur* das Verhalten des anderen Tieres; von seinem eigenen Verhalten und vor allem von dessen Motivation weiß es offenbar nichts, sonst würde es sich gegen eine ungerechte Bestrafung wehren. Von dem anderen – dem »vergebenden« Tier – sagt Lawick-Goodall das ausdrücklich: »Nicht weniger schwierig wird es, wenn wir ... die Motivation erforschen wollen, die hinter der Geste des Affen bzw. des Menschen steht, der diese beruhigende Wirkung ausübt. Denn Menschen ... können echtes Mitleid für jemanden empfinden und versuchen, seinen Kummer zu teilen, indem wir ihm Trost spenden. Es ist jedoch unwahrscheinlich, daß ein Schimpanse je aus ähnlichen Gefühlen heraus handelt.«³²

Lassen wir es dahingestellt, ob er, wie Frau Lawick-Goodall es für möglich hält, den anderen durch eine Berührung zur Ruhe bringt, weil er wie wir eine ihm unangenehme Situation ändern will – sicher ist jedenfalls, daß auch er Verhalten mit Verhalten beantwortet.

Dafür spricht auch, daß Frau Lawick-Goodall der Schimpansengesellschaft gewisse *Verhaltensnormen* zuspricht, obwohl »weit weniger, als selbst die primitivste menschliche Gesellschaft« hat³³.

²⁹ Wilde Schimpansen, a. a. O., S. 185.

³⁰ Ebd., S. 202 f.

³¹ Ebd., S. 203.

³² Ebd.

³³ Ebd., S. 193.

Wenn sie aber dann fortfährt, daß der Mensch »über ein erhebliches Maß an Selbstbeherrschung« verfüge, so impliziert das, daß er um diese Normen als Normen weiß. Er hat also nicht nur weit mehr Normen als der Schimpanse, sondern steht auch in einem anderen Verhältnis zu ihnen: er *weiß* um sie: »Das sollst du nicht tun« oder »Das sollst du tun«, während für den Schimpansen »Stimmung« und »Situation« ein bestimmtes normatives Verhalten erzwingen. Und es impliziert darüber hinaus ein Wissen um sich selbst. Aus diesen zwei Gründen kennt ein Schimpanse nicht die Furcht, »sich zum Narren zu machen«³⁴; er kann sie nicht kennen. Das ist insofern merkwürdig, als der Schimpanse Ansätze zum Selbstbewußtsein zeigt. Frau Lawick-Goodall berichtet von der schon herangezogenen Symbole der Taubstummensprache »verstehenden« und »sprechenden« Schimpansin: »Vielleicht eine der faszinierendsten Beobachtungen machten die Gardners, als sie Washoe zum erstenmal einen Spiegel zeigten. Sie starrte eine Zeitlang ihr Spiegelbild an, betastete es, schaute hinter den Spiegel und starrte aufs neue. Als sie dann in der Zeichensprache gefragt wurde: ›Was ist das?‹, gab sie mit Hilfe ihrer Zeichen die Antwort: ›Ich, Washoe.‹«³⁵ Faszinierend und doch nicht merkwürdig. Denn in diesem Zusammenhang sagt die Berichterstatteerin ausdrücklich, der Mensch sei »sich auf eine ganz andere Art seiner selbst bewußt als der Schimpanse . . . Das Ich-Bewußtsein des Menschen übersteigt das primitive Bewußtsein eines fleischlichen Körpers«³⁶. Wir erinnern uns: Auch Lorenz gesteht das Menschenaffen zu, wenn er meint, durch »Selbstexploration« würde ihnen der eigene Körper zu einem »Ding« der Außenwelt.

Was Lawick-Goodall gegen Ende dieses Kapitels feststellt, ist wie eine Zusammenfassung dessen, was ich gegenüber Lorenz hier darzustellen versuchte: »Der Mensch verfügt über eine beinahe unbegrenzte Fähigkeit, sich mit Dingen zu beschäftigen, die außerhalb seiner selbst liegen; er kann sich für ein Ideal aufopfern und die Freuden und Leiden eines anderen teilen; er kann tief und selbstlos lieben und Schönheit in mannigfachen Formen schaffen und genießen. Es sollte nicht überraschen, daß ein Schimpanse sich in einem Spiegel wiedererkennen kann. Was aber wäre, wenn ein Schimpanse Tränen vergösse, wenn er eine Fuge von Bach hörte?«³⁷

Damit ist auch gesagt, was noch nicht *expressis verbis* hervorgehoben wurde: Es geht dem Menschen nicht nur um Erkennen und Verstehen, sondern auch um Werte, sonst könnte er nicht lieben und Schönheit schaffen und sich an ihr erfreuen. Werte sind ihm – wie das, was an sich ist und das Du – im Überschnitt über das Sinnliche hinaus gegeben. Nur von ihnen und vom menschlichen Selbstbewußtsein her ist zu verstehen, daß es für den Menschen nicht nur Verhaltensnormen gibt, sondern ein Sollen, dem er gehorchen oder nicht gehorchen kann; das aber impliziert Freiheit. Es gilt, was Kant meint, daß das Sittengesetz die *ratio cognoscendi* der Freiheit und die Freiheit die *ratio essendi* des Sittengesetzes ist.

Wenn das gilt und wenn gilt, was nicht zu trennen ist, daß der Mensch ein sach-, du-, wert- und auf sich selbstbezogenes Wesen ist, dann gilt auch: Er ist ein Wesen, das alles ihm sinnlich Gegebene auf Seiendes und Seinsollendes hin überschreitet

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd., S. 207.

³⁶ Ebd., S. 208 (Hervorhebungen von mir).

³⁷ Ebd.

und damit sich selbst als Lebewesen. Es wäre daher Aufgabe jeder Evolutionstheorie, die Entwicklung zu diesem Transzendieren hin zu zeigen. Ich will dahingestellt sein lassen, in welchem Verhältnis diese Entwicklung zu der zu begrifflichem Denken, syntaktischer Sprache und dadurch möglich gewordener Tradition steht. Mir scheint die erste die zweite zu implizieren, das heißt in jener liegt es, sich dieses »Organon« zu schaffen, oder anders gewendet: Das Tier spricht nicht im menschlichen Sinn, weil es nichts zu sagen hat.

Womit wir bei unserer zweiten Frage sind: Ändert dieses Neue nicht auch das Tier im Menschen? Ich glaube: ja.

Ich glaube das, weil der Mensch nicht nur Sprache hat wie kein Tier, sondern weil auch in seinen Ausdrucksbewegungen und Gesten selbst dort, wo sie tierischen weitgehend gleich sind wie denen der Schimpansen, etwas ganz anderes erscheint. Genauer: In den tierischen erscheint nichts, sie sind Signale, das sind, vom »Empfänger« her gesehen, verhaltenssteuernde Zeichen, vom »Sender« her Ausdruck von »Stimmungen«. Deswegen können sie auch »ansteckend« wirken. Gerade »Gefühlsansteckung« oder »Stimmungsübertragung« hat nach Scheler nichts mit Verstehen zu tun³⁸.

Wenn die gleichen Ausdrucksbewegungen und Gesten Menschen einander verstehen lassen, schließt das ein, daß sie dadurch einander etwas sagen. In ihnen erscheint so der Mensch in seiner Intention, hier auf das Du. Das bedeutet aber, daß der Mensch nicht Leib *und* Geist ist oder – wenn man will – beseelte Leiblichkeit wie jedes Tier, zu der Geist dazu kommt, sondern durchgeistigte Leiblichkeit. Deswegen hat der Mensch und nur der Mensch auch Sprache, steht doch schon sein Leib zu seinem Geist in einem Symbolverhältnis.

Das Leib-Geist-Verhältnis, wie ich es hier zu sehen glaube, ist aber nicht ein-, es ist ein zweiseitiges. Unser Leib ist geistdurchdrungen, *und* unser Geist ist auf den Leib angewiesen. Er kommt an das, worum es ihm eigentlich geht: die »Sachen«, das Du, die Werte, ja, sich selbst nur heran, wenn er das, was ihm sinnlich gegeben ist, überschreitet. So spielt auf der »Geistseite« Leibliches eine Rolle wie auf der »Leibseite« Geistiges.

Damit rücken aber »natürliche Neigungen« und »verantwortliche Moral« einander näher, weil die natürlichen Neigungen des Menschen von vornherein »durchgeistigt« sind, und seine verantwortliche Moral, wie alles auf der »Geistseite«, nicht durch einen »Hiatus« von der Leiblichkeit getrennt ist – mag Geist auch einer der »großen Fulgurationen« entspringen. Sagt das nicht schon der Satz, dem Lorenz zustimmt, daß der Mensch von Natur aus ein Kulturwesen ist? Das heißt nicht, daß der »vernünftigen Moral« keine Aufgabe mehr zufiele. Wer Paradoxa liebt, könnte formulieren: Unsere »natürlichen Neigungen« sind schon »kultiviert« und müssen dennoch immer wieder kultiviert werden, sonst gleiten wir nicht in das Tierische, sondern in das Un-Menschliche, das In-Humane ab. Das ist etwas anderes als das »sogenannte Böse« (obwohl es nicht das Böse schlechthin sein muß und es auch selten ist, denn das Böse hat seine Wurzel dort, wo wir einem klar *erkannten* Sollen nicht gehorchen *wollen*). Doch wird diese Aufgabe der Moral, die Lorenz sieht (»Alle Predigten der Askese . . . haben den gleichen Wahrheitsgehalt: die Ein-

³⁸ Wesen und Formen der Sympathie. Frankfurt am Main, 5. Aufl. 1948.

sicht, daß der Mensch seinen ererbten Neigungen nicht blindlings folgen darf, sondern lernen muß, sie zu beherrschen . . .«³⁹⁾, durch die Verringerung der »Diskrepanz« zwischen ihr und unseren »ererbten Neigungen« leichter, wie ich zu sehen glaube, überhaupt erst möglich gemacht. Freilich ist sie dann etwas anderes als »nur« ein »Kompensationsmechanismus«⁴⁰⁾. Wenn das so ist, brauchen wir aber nicht darauf zu warten, daß »die großen Konstrukteure des Artenwandels« aus uns den »wahrhaft humanen Menschen« entwickeln⁴¹⁾; der zu werden und so den drohenden Katastrophen zu entgehen, liegt dann bei uns *heutigen* Menschen und unserer, wenn auch beschränkten Freiheit.

³⁹⁾ Das sogenannte Böse, a. a. O., S. 374.

⁴⁰⁾ Ebd., S. 375.

⁴¹⁾ Ebd., S. 345 und 346.

GLOSSEN

VOR DER LETZTEN PHASE. – DIE Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland geht in die letzte Runde. Die abschließenden Vollversammlungen sollen im Mai und im November dieses Jahres stattfinden. Sieben von achtzehn Vorlagen sind verabschiedet. Vor dem Eintritt in das letzte Viertel, das für das Gelingen der Synode entscheidend ist, tut nochmals eine Denkpause not.

Was wurde in den letzten Vollversammlungen *hinzugelernt*? Die Antwort könnte lauten:

1. Die Auseinandersetzung und die Diskussion wurden, ohne an Profil und Deutlichkeit zu verlieren, fairer und sachlicher. Dies schließt nicht aus, daß in einer Vollversammlung von dieser Größe (über dreihundert Synodalen, bis zu 1000 Anwesenden insgesamt) und von dieser Arbeitsintensität gelegentlich emotionale »Ausrutscher« vorkommen und »Fensterreden«, das heißt für das Fernsehen, gehalten werden. Es war jedoch erstaunlich, in welcher guten Atmosphäre z. B. im vergangenen November die sich über einen ganzen Tag hinziehende Debatte über »Kirche und Arbeiterschaft« verlief. Viele Beiträge hatten ein sehr gutes Niveau, ob sie nun kleine Exkurse zur Geschichte der sozialen Arbeit des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert boten, Elemente einer wissenschaftlichen Analyse der Situation des Arbeiters heute versuchten oder aber eindrucksvolle Zeugnisse jener Synodalen darstellten, die die Arbeitswelt aus eigener Erfahrung kennen. Trotz unterschiedlicher Standorte hörte man aufeinander. Viele Synodalen waren sich der gemeinsamen Verantwortung und der äußerst problemreichen Komplexität des Themas »Kirche und Arbeiterschaft« bewußt. Die dadurch gebotene Toleranz hat wesentlich zu einer umfassenderen Wahrheitsfindung beigetragen. Solche Erfahrungen sind ein unbestreitbarer Gewinn.

2. Man konnte vor einigen Monaten noch bange sein, ob die Synode die zu bewältigenden Aufgaben bei der zweiten Lesung von Vorlagen mit den vielen Abstimmun-

gen über die oft zahlreichen Anträge bewältigen wird. Heute wird man sagen können, daß die Synode einen Arbeitsstil gefunden hat, der – jedenfalls in dieser Hinsicht – eine gute Vollendung der Aufgaben erwarten läßt und gewährleisten kann. Die Vorbereitung, die kaum in ihren Ausmaßen überschätzt werden kann, wird im allgemeinen von den offiziell Beauftragten und den Synodalen mit großer Gewissenhaftigkeit, Genauigkeit und Disziplin geleistet. Viele Einzelabstimmungen über Anträge verlaufen überraschend differenziert. Eine große Mehrheit von Synodalen verläßt sich nicht nur auf die Stellungnahmen der jeweils federführenden Sachkommission. Diese hat naturgemäß bei der Beurteilung der eingereichten Einzelanträge eine starke Position. Für die nächsten beiden Vollversammlungen wird die Zentralkommission noch etwas mehr gegensteuern müssen, um die Chancen des einzelnen Antragstellers zu erhöhen.

3. In vieler Hinsicht wirkt das Verhältnis zwischen dem kirchlichen Amt und der Synode entspannt. Natürlich können härtere Konflikte bei den noch ausstehenden Themen nicht ausgeschlossen werden. Die Novembervollversammlung 1974 hinterließ kaum einmal den Eindruck eines »Bischofsblocks«. Die Änderungsvorschläge der Deutschen Bischofskonferenz waren im allgemeinen elastisch und flexibel gehalten, ohne daß ihre Grundrichtung dadurch verwässert worden wäre. Es wirkte entspannend, daß z. B. Erzbischof Degenhardt (Paderborn) bei der Beratung der Ökumene-Vorlage unter Aufzählung von Gründen und Gegengründen erklärte, die deutschen Bischöfe seien bei der Beurteilung des Votums um Aufhebung des Ehehindernisses der Konfessionsverschiedenheit unterschiedlicher Meinung. Viele Beobachter sind der Überzeugung, so etwas wäre vor ein bis zwei Jahren kaum denkbar gewesen. Es wäre freilich fatal, wollte man dieses Faktum nun zum Ausdruck verschiedener »Parteien« und von »Widersprüchen« in der Bischofskonferenz ummünzen, wie man umgekehrt die deutlich sichtbare Einmütigkeit der Bischofskonferenz nicht mit monolithi-

scher Geschlossenheit in allen Fragen und um jeden Preis verwechseln sollte.

4. In manchen Kreisen herrscht immer noch die Vorstellung, die Synode sei ein geschwätziges, publicitysüchtiges und unruhiges Instrument, sie sei »ungeistlich« und bete nicht. Genau das Gegenteil ist wahr. Die Meditationen und Gottesdienste erweisen sich immer mehr als die verborgene Seele des synodalen Geschehens. Jeder spürt in der Geschäftigkeit und Anstrengung dieser Tage, wie sehr die synodale Arbeit als Gegenpol das Freiwerden vor und für Gott, das gemeinsame Lied und die unverzweckte Anbetung braucht. Daß die Synode ihre innere Mitte in der Eucharistiefeier findet, wird einem stets wieder bei den großen Abschlußgottesdiensten bewußt. Hier ist es vor allem auch das Wort der Predigt – besonders von Kardinal Döpfner und Kardinal Volk –, das zeugnishaft alle Anwesenden um Jesus Christus zu einer wirklichen Gemeinschaft des Glaubens versammelt. Es ist schade, daß bei der Berichterstattung in der Presse diese Dimension der Synode nicht genügend ans Licht kommt.

Was soll aber das gesamte Unternehmen? Diese skeptische Frage soll nicht unterdrückt werden. Die Synode mußte – oft schmerzlich – lernen, daß sie manches hochgesteckte Ziel bei einzelnen Vorlagen (z. B. pastorale Dienste, Ehe und Familie) nicht realisieren kann. Die Grenzen dieser Synode sind deutlicher geworden. Dafür ist, wie mir scheint, aber auch der positive Nutzen überzeugender in den Vordergrund getreten. Wer die Synode überfordert, macht sie kaputt. Die Synode kann nicht die Speerspitze der Reformbewegungen in der Kirche sein, sie ist aber auch nicht dazu verurteilt, nur den Buchstaben geltender Bestimmungen und Gesetze nachzubeten. Die Synode kann eine Art von »Richtgeschwindigkeit« der kirchlichen Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auspendeln. Dies gilt besonders für die Gemeinden. Die Synode macht der »Vorhut« klar, daß ihr Marschtempo nicht die Geschwindigkeit aller sein kann, sie hilft aber, daß die Nachzügler im Geleitzug der nachkonziliaren Kirche etwas dichter zum Hauptfeld aufschließen. In die-

ser Funktion sehe ich jetzt die Synode. Es ist kein Zweifel, daß sie damit eine große Aufgabe in der Überwindung unfruchtbarer Polarisierungen und in der Gewinnung der wahren Einheit der Kirche hat.

Aber kommt die Synode überhaupt an die »Basis«, in die Gemeinden? Diese Frage bleibt das wichtigste Problem. Man hat die damit verbundene Aufgabe nicht selten erschwert, weil man romantischen Vorstellungen anhing. Nicht jeder Synodenbeschluß muß in derselben Weise alle Gemeinden erreichen. Es ist in vielen Fällen eine Überforderung, wenn man die Gemeinden zu zahlreichen Stellungnahmen bewegen will, solange eine Vorlage im Stadium der Vorbereitung und des synodalen Prozesses ist. Immerhin ist es bei vielen Vorlagen erstaunlich, wieviele spontane Zuschriften und Beiträge eintreffen (die Sachkommissionen beachten diese im allgemeinen mit besonderer Sorgfalt, so daß sie nicht umsonst sind!). Der Großteil der Gemeinden wird sich vermutlich erst mit der Synode befassen, wenn brauchbare und gute Ergebnisse auf dem Tisch liegen. Man ist oft zu sehr von der Erwartung gebannt, die Gemeinden müßten mehr am synodalen Geschehen selbst teilnehmen, und man setzt die Kräfte zu wenig dafür ein, daß die verabschiedeten Vorlagen in den Gemeinden Wirklichkeit werden. Die Kommunikations-schwierigkeiten zwischen den Gemeinden und der Synode liegen auch nur zu einem gewissen Teil im Verantwortungsbereich der Synode. Macht man sie zum Sündenbock, dann lenkt man nur von der Tatsache ab, daß die Pfarrer, der Pfarrgemeinderat, die Verwaltungen in den Diözesen und auch einige bischöfliche Amtsträger mancherorts kein Verständnis haben für lebenswichtige Fragen der heutigen Pastoral. Die nachsynodale Arbeit hat hier einiges aufzuholen.

Damit ist ein weiteres Problem berührt. Die Berichterstattung über die Synode leidet darunter, daß die Mehrzahl der Journalisten nicht die notwendige Zeit zur Verfügung hat, um sich anhand der umfangreichen Unterlagen ausreichend zu informieren. Beim Konzil bestand eine andere Situation, weil es sich angesichts dieses unvergleichlich be-

deutsameren Ereignisses eher lohnte, sich für einige Jahre intensiver mit den zur Verhandlung anstehenden Fragen zu beschäftigen. Genau dieser Tatbestand bedeutet aber auch eine Rückfrage an die Synode: Ob nämlich ein synodales Geschehen *heute* über so viele Jahre hinweg, in dieser Größe, mit so umfangreichen »Papieren«, im öffentlichen Bewußtsein innerhalb und außerhalb der Kirche gehalten werden kann. Es spricht einiges dafür, daß damit die Synode und die zu interessierende Öffentlichkeit überfordert werden. Nicht zuletzt diese Probleme sind neu zu bedenken, wenn die Gemeinsame Synode Ende 1975 ihre Arbeit abschließen kann, Gesamtbilanz gezogen wird und die Frage der nachsynodalen Folgeorgane zur Beratung ansteht.

Karl Lehmann

BUCHSTABIERÜBUNGEN (VI). – Offenbar gibt es zwei verschiedene Weisen, »kritisch« zu sein. Der kritisch Denkende ist vor allem, so sieht es aus, durch eine gewisse Wachsamkeit und Sorge charakterisiert. Diese Sorge richtet sich darauf, daß ihm etwas Bestimmtes, das dem unkritischen Geiste allzu leicht zu unterlaufen pflegt, nicht gleichfalls passieren möge. Es hat schon seine Richtigkeit, daß einem hier zunächst der wissenschaftlich Forschende in den Sinn kommt. Für ihn heißt »kritisch sein« so viel wie: dafür sorgen, daß allein das hinreichend Nachgeprüfte als gültig akzeptiert wird. Doch gibt es, außer der Wissenschaft, die es von Natur mit zwar exakt erfassbaren, aber auch partikulären Sachverhalten zu tun hat, noch andere Weisen, wie uns Wirklichkeit zugänglich wird. Jedenfalls genügt es uns als erkennenden Wesen nicht, zu erfahren, wie, sagen wir, das Atom gebaut ist, auf welche Weise es zu Krebserkrankungen kommt oder was, physiologisch betrachtet, im Sterben eines Menschen geschieht. Vielmehr bestehen wir darauf, eine wie auch immer geartete Vorstellung zu gewinnen vom Ganzen der Realität wie des eigenen Daseins; letztlich zielt unser Erkenntniswille auf das, was der englisch-amerikanische Philosoph Alfred N. Whitehead *the*

complete fact nennt, auf das »komplette Faktum«, auf den Gesamtzusammenhang von Welt und Existenz. Dabei ist uns durchaus klar, daß es von diesem »Gegenstand« niemals ein erschöpfendes menschliches Wissen geben kann, und daß er mit den Methoden der exakten Wissenschaften vielleicht noch nicht einmal vor den Blick zu bringen ist. Dennoch lassen wir uns nicht darin beirren, danach zu fragen und auf eine Antwort aus zu sein.

Vor allem indem wir philosophieren, gehen wir in solchem Sinn »aufs Ganze«; denn eben das heißt Philosophieren: die Gesamtheit des in der Erfahrung Begegnenden auf seine letztgründige Bedeutung hin bedenken – ein Geschäft, das sich natürlich nicht in den Sperrbezirk einer akademischen Fachdisziplin eingrenzen läßt, von dem sich vielmehr niemand dispensieren kann, der aus dem vollen geistigen Lebensimpuls zu existieren begehrt. Aber auch dem Glaubenden, das heißt, jedem, der eine göttlich verbürgte Botschaft von Ursprung und Ziel aller Kreatur als Wahrheit akzeptiert und das mit ihr wahrhaft Gemeinte zu verstehen sucht, ist es offenkundig um den Gesamtzusammenhang, um das »Ganze« zu tun.

Selbstverständlich aber geschieht, wenn es mit rechten Dingen zugeht, Philosophieren und Glauben nicht unkritisch, nicht einfach hin ins Blaue hinein. Weder dem Philosophierenden noch dem Glaubenden ist es erlaubt, Argumente oder Denkschwierigkeiten zu ignorieren; beide stehen in der Pflicht, gleichfalls »kritisch« zu sein, dies freilich auf ihre besondere Weise. Auch sie werden jedenfalls durch die Sorge bewegt, daß etwas Bestimmtes ihnen nicht passieren möge, etwas, das wiederum dem unkritischen Denken allzu leicht widerfährt. Allerdings bezieht sich diese Sorge auf etwas, das völlig verschieden ist von dem, worauf die Wachsamkeit des wissenschaftlich Forschenden zielt, die es ja, abkürzend gesagt, vor allem darauf abgesehen hat, nichts Ungeprüftes »durchzulassen«, während es dem Philosophierenden wie auch dem Glaubenden darauf ankommt, nur ja nichts »auszulassen« und zu versäumen vom *Totum* der Welt und von dem, was uns in der offenbarenden

Rede Gottes zgedacht und zugesprochen ist. Eher als eine mögliche Einbuße an Wirklichkeitskontakt würden sie, damit ihnen nicht das winzigste Element des Wahrheitsganzen entgehe, eine weniger exakte Vergewisserung in Kauf zu nehmen bereit sein. Und was den Glaubenden betrifft, so bleibt das Wort von John Henry Newman zu bedenken, wonach seine, des Glaubenden, kritische Sorge sich möglicherweise gerade darin manifestiere, »nicht zu warten auf den denkbar perfektesten Beweis«.

Josef Pieper

SIND HERRSCHAFTSENTSCHEIDUNGEN in emanzipatorischen Gesellschaften möglich? – Wir finden heute wenig Tugend beim Gehorsam. Assoziiert man die Vorstellungen, die sich mit dem Wort verbinden, so stößt man leichter auf Kadavergehorsam, Untertanengesinnung, Unmündigkeit als auf die Vorstellung, daß der Gehorchende auf einen Größeren horcht und dessen Willen für wichtiger hält als seinen eigenen, daß im Gehorsam eine Leistung vollbracht wird, deren Sinn darin besteht, der Größe des anderen gerecht zu werden. Vorbild und Muster solchen Gehorsams war für den Christen der Gehorsam Jesu. Indem dieser bis zum Kreuz gehorsam war und den Willen des Vaters erfüllte, hat er – gehorchend, nicht herrschend – die Erlösung der Menschheit ins Werk gesetzt. Heute ist der gehorchende Jesus nicht mehr recht verständlich – man sucht den Revolutionär, den Aufbegehrenden, Empörten, Engagierten, Streitenden.

Wir sprechen heute viel von Herrschaft, aber wir haben das dazugehörige Wort von der Knechtschaft verlernt. Damit wird auch die Rede über Herrschaft sonderbar: Herrschaft, die allein steht, wirkt überständig. Man darf an ihr Anstoß nehmen, ja man muß sie für etwas prinzipiell Überflüssiges oder gegen die Natur Verstoßendes halten. Wo es keine Knechte mehr gibt, da braucht es auch keine Herren.

Mit solchen Vorstellungen befinden wir uns durch und durch im Feld der Einschätzungen, Empfindungen, Beurteilungen und

Visionen – nicht im Feld der sozialen Realität ersten Grades. Denn auf diesem Feld gibt es natürlich nach wie vor Verhältnisse der Über- und Unterordnung, gibt es Weisungsbefugnisse und Dienstpflichten, Sanktionen und die Androhung derselben. Aber auf dem Feld sozialer Realitäten zweiten Grades, das heißt auf dem Feld der Deutung und Interpretation, liebt man das Versteckspiel: Der gehorchende Teil will sich nicht mehr als Knecht verstehen, der befehlende will sich nicht mehr als Herr aufspielen. Man gewinnt dem Herrschaftsverhältnis neue, weniger kompromittierende Seiten ab: Züge der Information, der Kommunikation, der Kooperation. Die durch den Befehl des Herrn und die mit ihm verbundene Möglichkeit zu belohnen oder zu bestrafen gilt nur noch als eine von mehreren Varianten dieses Verhältnisses. Man sucht sie zu vermeiden oder – falls sie sich nicht vermeiden läßt – zu kaschieren oder – falls sie doch entdeckt wird – durch den Zwang der Sache zu entschuldigen. Da Knechtschaft nicht mehr gewollt wird, wird auch Herrschaft nicht mehr verstanden.

Die hier bezeichnete Entwicklung ist in unserer Gesellschaft je nach den Tätigkeiten, den institutionellen Vorbedingungen, den sozialen Umständen unterschiedlich weit gediehen. Sie ist vielfältig bedingt: die fortschreitende Arbeitsteilung und der mit ihr verbundene Prozeß der Spezialisierung und Ansammlung von Handlungskompetenz an Stellen, die vormals weisungsabhängig waren, ist wohl das wichtigste Element. Hinzu kommt eine politische Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Staat und Gesellschaft, zwischen Gesetzesgehorsam und politischer Handlungsfreiheit. Und schließlich wäre eine spekulative Auffassung zu nennen, wonach aus dem Menschen »wie er geht und steht« ein mündiges, reifes, seiner selbst mächtiges Wesen entstehen soll, das zu diesem Zweck seinen jeweils erreichten Zustand überwinden müsse und das heißt: sich der Herrschaft der un menschlichen Verhältnisse und Elemente, unter der er sich jeweils befindet, entziehen müsse. Diese spekulative Auffassung bezeichnet sich selbst als Lehre von der Emanzipation. Als Bewegung der

Absetzung aus bestehenden Verhältnissen, als Bewegung der Kritik des Bestehenden und der Hinwendung zu utopischen Endzuständen bezeichnen wir sie im folgenden als Emanzipations-Ideologie.

Das Besondere an dieser Ideologie ist es, daß sie sich fast unmerklich aus den Grundlagen der politischen Verfassung unserer westlichen Demokratien herausentwickelt, rasch jedoch in einen ruinösen Wettbewerb mit den verfassungsmäßigen Freiheitsrechten gerät. Emanzipation verhält sich zur Freiheit wie Inflation zum Geldwert. Täglich verändern sich die Paritäten, wächst die Differenz zwischen nominalem und tatsächlichem Wert, erhöht sich die Unsicherheit der Bürger, wandeln sich ihre gewohnten Verhaltensweisen, spekulieren sie auf Los statt auf Leistung und beschleunigen damit den Entwertungsprozeß nur noch mehr.

Emanzipation ist nichts weniger als Freiheit in Bewegung oder ihrem Fortschritt nach oder gar das innere Wesen derselben. Denn Emanzipation ist blind gegenüber den Freiheitsgewährleistungen und erschöpft sich darin, Schranken zu beseitigen, die individuellem Kürwillen gezogen sind. Sie fördert die Anarchie oder bekämpft gesellschaftliche Ungleichheiten und Unterschiede als Privilegien, womit sie zur Entdifferenzierung der Sozialverhältnisse beiträgt, was zwar viel mit Gleichheit, doch wenig oder nichts mit Freiheit zu tun hat. Im Namen der gleichen Freiheit aller beseitigt sie die besonderen Freiheiten der einzelnen und mit ihnen die Chancen jedermanns, die für ihn bedeutungsvollen besonderen Freiheiten gewinnen zu können.

Wie erwähnt, ist die Veränderung der zweiten gesellschaftlichen Realität in unserer Gesellschaft unterschiedlich weit fortgeschritten. Am auffälligsten sind Veränderungen an den Stellen, wo unter dem Eindruck der Emanzipationsideologie Anarchie oder soziale Entdifferenzierung sich breitmachen, zum Beispiel im Bildungs- und Wissenschaftssystem. Die entscheidende Frage, um die es hier geht, lautet: Bildung und Wissenschaft auf der Basis verfassungsmäßiger Freiheiten oder auf der Basis emanzipatorischer Ansprüche.

Sollen emanzipatorische Gesellschaften wieder zu politischer Gemeinschaft kommen, so müssen sie auf der zweiten Ebene der sozialen Realität Gemeinschaft haben. Wir versuchen dazu am Beispiel des Herrschaftsphänomens einen Beitrag zu geben. Zunächst der Befund: Emanzipatorische Herrschaft maskiert sich unter dem Schein von Herrschaftskritik und Freiheitspathos. Auf sich aufmerksam gemacht, leugnet sie jegliche Dauerhaftigkeit und erklärt, ihr einziges Bestreben sei es, sich so rasch wie möglich selbst aufzuheben. Solange dies noch nicht möglich sei, müßten die emanzipierten Köpfe die anderen beherrschen, die zur Emanzipation zwar ebenfalls berufen, aber zu ihrer Verwirklichung nicht tauglich seien. Die Menschheit erscheint so im Bilde einer Erziehungsgemeinschaft, auf dem Weg zur vollkommenen Mündigkeit – nur eben: im jeweiligen Augenblick im Zustand kläglichsten und beschämendsten Elends, wie Karl Marx sagt: Der Mensch erscheint »in seiner zufälligen Existenz ... wie er geht und steht ... wie er durch die ganze Organisation unserer Gesellschaft verloren, veräußert, unter die Herrschaft unmenschlicher Verhältnisse und Elemente gegeben ist«. Bis dies alles umgestürzt ist und der Mensch zum höchsten Wesen für den Menschen geworden ist, ist die Herrschaft der Emanzipatoren wohl gerechtfertigt: sie lenken nach der Art guter Väter die unmündigen Kinder zum Ziel der Entwicklung und Reifung. Rechte der Unmündigen bemessen sich ausschließlich nach der von den Mündigen ihnen beigemessenen Zweckdienlichkeit ihres Gebrauchs, Rechte hat man nicht als Mensch und Bürger, sondern um Mensch zu werden. Rechte sind Instrumente der Emanzipation. Rechte gegen emanzipatorische Herrschaft sind darum sinnlos.

Eine Beherrschung der Untauglichen durch die Tauglichen hatte zu Beginn der europäischen politischen Philosophie Platon gefordert. Für ihn war dies der einzige Weg, um die Untauglichen an der Natur der Edlen, Guten und Wissenden Anteil nehmen zu lassen. Herrschaft war für ihn der Generalisator der menschlichen und sozialen Tugenden, und es kam darum nicht auf Kontrolle, Mä-

figung, Begrenzung von Herrschaft, sondern darauf an, daß der beste Mann die Herrschaft übernahm: der Philosophenkönig.

Mit dieser theoretischen Grundlegung haben die Emanzipationsideologen zwei Momente gemein: erstens das Moment der Abstraktheit und Universalität von Herrschaft, der es offenbar gleichgültig ist, in welchem zeitlichen, räumlichen oder sozialen Feld sie geübt wird – Herrschaft ist Herrschaft; und zweitens das Moment des absoluten Tugendvorsprungs, der zugleich ein Wissensvorsprung ist und sich in unbeschränkter Machtvollkommenheit ausdrückt. Das erste Moment wurde in der Emanzipationstheorie Karl Marx' und der russischen Anarchisten, Bakunins u. a., rein negativ als Unterdrückung bestimmt, der gegenüber Befreiung geboten ist, Herrschaftsfreiheit als Sollzustand – bis hin zu den anarchischen Tendenzen der Frankfurter Schule und ihrer Redensart von herrschaftsfreier Diskussion. Das zweite Moment, die Herrschaft kraft absoluten Tugendvorsprungs, wurde in der Emanzipationstheorie zum Anknüpfungspunkt einer sehr unterschiedlich gestalteten Herrschaft der Erzieher bzw. Diktatur der Menschheitsrepräsentanten (nämlich der Angehörigen des Proletariats bzw. seiner Avantgarde); da sie faktisch einen Widerspruch zu den Verheißungen der Theorie darstellt, wird sie als vorläufig, vorübergehend und auf Abruf bestehend gedeutet: ihre vornehmlichste Aufgabe ist es, sich selbst zu liquidieren, sobald die Zeit dafür reif ist.

Trotz der Anknüpfung an Platon darf nicht verkannt werden, daß der spekulative Gedanke der Erziehungsdiktatur mit der Lockspeise ihrer Selbstaufhebung im Falle des Gelingens mehr von messianischer Heilshoffnung als von altgriechischer Ordnungsphilosophie in sich hat. Tatsächlich müssen die Elemente der Emanzipations-Ideologie als weltlich und diesseitig gemachte theologische Aussagen interpretiert und als Säkularisierungen der christlichen Botschaft erklärt werden. Man erinnere sich etwa der beim Propheten Joel geweissagten Ausgießung des Geistes vor dem »großen und schrecklichen Tag des Herrn«: ich will »meinen Geist über alles Fleisch ausgießen, daß

weissagen eure Söhne und eure Töchter, Träume träumen eure Greise und Gesichte sehen eure Jünglinge; ja auch über meine Knechte und Mägde will ich meinen Geist ausgießen in jenen Tagen« (Joel 2, 28 f.).

Die Endzeit, der solches vorausgeht, wird von den Emanzipationsideologen als Frucht innerweltlicher Entwicklung gelehrt. Nicht der Geist Gottes bricht über die Knechte herein, sondern die Knechte erlangen Anteil an den Weissagungen, Traumgebilden und Gesichtern der Jünglinge, befreien sich oder werden von den Jünglingen befreit: die Zeit der Herrschaft und Knechtschaft ist vorüber, wenn die Knechte Anteil haben an dem Geist ihrer Herren.

Die Zielvorstellung der Emanzipationsideologen erweist sich in den externen Beziehungen nur als eine Verdoppelung der Beziehungen, die bereits im einzelnen Menschen, nämlich im Verhältnis seiner Anlagen zueinander gelten: Jedes Element ist Bedingung und gesteigerte Ermöglichung des andern, keines wird durch ein anderes verdrängt oder unterdrückt. Wer sein Bedürfnis befriedigt, schafft eben dadurch die Voraussetzung zur Befriedigung der Bedürfnisse aller übrigen. Der göttlich-menschliche Sinn gesellschaftlichen Zusammenlebens ist damit offenbar: es ist die Befriedigung der Bedürfnisse des Menschen, die von der Art sind, wie wir es gerade kennzeichneten: eines Menschen der neuen Gesellschaft, einer Gesellschaft der neuen Menschen.

Freilich glaubte Karl Marx nicht, daß der neue Äon ohne Herrschaft erreichbar sei. In zynischer Deutlichkeit verlangt er eine Diktatur des Proletariats, damit andeutend, daß Herrschaft auf der Basis des alten Menschen nichts anderes als Unterdrückung sein kann – die einzige Frage sei, wer wen unterdrückt. Die Diktatur des Proletariats ist Erziehungsdiktatur der neuen Klasse, die die alte Klasse liquidiert und sich so allgemein setzt. Marx glaubte, daß dies der letzte Sieg sein werde, den eine gesellschaftliche Klasse über eine andere revolutionär leisten müsse und daß nun endlich die Menschheit triumphiere. Noch Lenin glaubte diesem Traum eine Reverenz schuldig zu sein, als er vor Arbeitern in der Swerdlow-Universität er-

klärte, man werde – nachdem alle Kapitalisten und Grundbesitzer liquidiert seien – für den Staat keine Verwendungsmöglichkeiten mehr haben und »diese Maschine zum alten Eisen werfen. Dann wird es keinen Staat, wird es keine Ausbeutung mehr geben.«

Bevor wir die Grundlagen zu einer positiven Theorie der Herrschaft in Erinnerung rufen, noch einmal das Inventar der Schwächen der emanzipatorischen Theorie:

- sie ist in sich widersprüchlich, wenn sie Herrschaft nur als Unterdrückung verstehen kann und folglich ablehnt, zugleich aber als Unterdrückung der Widersprechenden oder Unfähigen für eine Übergangszeit akzeptiert;

- sie ist unglaublich, wenn sie die Herrschaft der Emanzipierten über die Widersprechenden und Unfähigen absolut setzt, als Erziehungsdiktatur oder Diktatur der berufenen Menschheitsrepräsentanten, zumal bislang noch keine Herrschaft ohne Not ihr Ende selbst herbeigeführt hat;

- sie ist unrealistisch, wenn sie von Umständen ausgeht, die das Phänomen der Herrschaft auf gesamtgesellschaftlicher Ebene entbehrlich machten oder es ermöglichten, den Staat zum alten Eisen zu werfen, da solche Umstände ohne einen totalen Rückfall in eine vorzivilisatorische Arbeits- und Verkehrsgesellschaft bzw. ohne Annahme einer geheimnisvollen Umwandlung der Menschennatur nicht anzutreffen sind. Demgegenüber ist auf einer nicht widersprüchlichen Theorie zu beharren, die Herrschaft glaubwürdig instrumentiert und realistisch begründet.

Eine solche Theorie gibt es – sie schließt an die Philosophie von Platons Schüler Aristoteles an und beginnt mit einer fundamentalen Unterscheidung der Herrschaft über Gleiche und Freie und der Herrschaft über Ungleiche und/oder Unfreie. Herrschaft der ersten Kategorie nennt Aristoteles politisch, sie kommt in Städten vor, Herrschaft der zweiten Kategorie nennt er despotisch, sie kommt innerhalb der Häuser vor als Herrschaft der Hausväter über ihre Familien und ihr Gesinde bzw. in asiatischen Königreichen, wo ein Fürst wie ein Hausvater über Unmündige und Sklaven herrscht.

Despotische Herrschaft macht kurzen Prozeß mit dem Willen der Beherrschten: er kann gebeugt, mit allen Mitteln dem Herrn gefügig gemacht werden. Anders politische Herrschaft: hier muß Freiheit und Gleichheit der Herrschaftsunterworfenen berücksichtigt, ihr Rat und ihre Lehre gesucht, ihre Zustimmung, ihr Einvernehmen gewonnen werden. Gilt im Haus Unterwerfung, so in der Stadt Beratung und Beschluß, gilt dort bloßer Wille, so hier das Argument, gilt dort Angst vor Strafe, so hier der Appell an den gemeinsamen Nutzen. Für den französischen Aristoteliker Bertrand de Jouvenel ist Politik geradezu der Bereich des Appells, der Aufforderung, der Mahnung und damit von allen andern Kooperationsfeldern spezifisch unterschieden.

Während für Platon, der zwischen despotischer und politischer Herrschaft keinen Unterschied macht, Herrschaft den einzigen Sinn hat, das Gute, Edle und Wissende gesellschaftlich in Geltung zu setzen, durch die Unterwerfung der Unedlen allgemein zu machen, ergibt sich für Aristoteles ein spezifisches Problem der Mittel: Sollen beispielsweise in der Stadt die bürgerlichen Freiheiten gesichert sein und soll Herrschaft u. a. diesem Ziel dienen, so muß sie in der Wahl ihrer Mittel darauf Bedacht nehmen. Beispielsweise muß sie der Wirkung oder Kontrolle der Bürger offenstehen, denn »der Zorn verwirrt die Beamten« (Politik 1287 a 30). Und sie muß in Übereinstimmung mit den Prinzipien bleiben, die in der Bürgerschaft Vertrauen begründen und Freundschaftsbande ermöglichen. Eine formale Verabredung über Formen des Konfliktaustrags würde nicht genügen, um politische Herrschaft zu sichern – allzuleicht würde sie despotisch werden, wenn die Macht der gerade am Ruder befindlichen Partei gefährdet ist. Aristoteles verlangt ausdrücklich politische Freundschaft unter den Bürgern, das heißt einen Konsens über Fragen, die den Sinn ihres Lebens tangieren.

An dieser Forderung scheint sich die alte Welt der Griechen von der modernen endgültig zu trennen. Wir leben heute in einer Gesellschaft der Klassen- oder Schichten-Trennung, der gespaltenen Religions-

und Weltanschauung, der wechselnden Loyalitäten, überhaupt in einer Gesellschaft, in der die Individuen und Gruppen ihre je besonderen Belange vertreten, sich um das Eigene kümmern und vom Allgemeinen nur einen besonderen Gesichtspunkt betonen: die Grenzen des Eigentums die einen, die Grenzen der Verstaatlichungsmöglichkeiten die andern. Wie sollte in dieser Gesellschaft Eintracht bestehen, worin sollte sie einig sein, wie sollte sie Freundschaften ermöglichen, die etwas anderes wären, als die Selbigkeit eines Interesses auf Grund zufällig gleicher Position: etwa das Interesse der Käufer an niederen Preisen oder das Interesse der Lohnempfänger an hohen Löhnen? Begründet solches Interesse bereits politische Eintracht?

Aristoteles machte einen Unterschied zwischen Interessenverbindungen, das heißt Einheit auf der Basis des Zuträglichen, und politischer Freundschaft, das heißt Einheit auf der Basis des gleichen Urteils über das Gute, das Rechte, das gesellschaftlich Wichtige, das Heilige. Eine pluralistische Gesellschaftsverfassung auf der Ebene der Interessenverbindungen war auch für Aristoteles selbstverständlich; er ging davon aus, daß reiche und arme Bürger und zwischen ihnen eine mehr oder weniger entwickelte Mittelklasse den Staat bilden, daß also sehr unterschiedliche Interessen bestehen. Nur: Er bestand darauf, daß zwischen diesen Gruppen ein Ausgleich möglich bleiben müsse und daß dieser Ausgleich um so stabiler wäre, je mehr Anknüpfungspunkte auf der Ebene der politischen Freundschaft er fände. Wie steht es hier mit unserer Gesellschaft?

Das Thema politischer Freundschaft stellt sich uns heutigen unter dem Begriff des 'Verfassungskonsens'. Wir haben ihn auf der Ebene der sozialen Realität zweiter Ordnung festzumachen. Denn er ist sprachlich vermittelt und damit sowohl eine Vorbedingung wie ein Resultat der Verständigung unter den Bürgern. Durch diese Eigenschaft bezeichnet er die Grenzen politischen Handelns, das heißt die Grenzen gegen Anarchie. Politische Herrschaft ist durch und durch auf Sprache gebaut: auf Appell und Belehrung, auf Rat, Mitsprache und Kon-

trolle, auf Beschlußfassung und Rechnungslegung. Sie wird mit sprachlichen Mitteln erworben, verteidigt und angegriffen – die nichtsprachlichen Machtmittel treten demgegenüber in den Hintergrund. Über Bild- und Tonmedien lassen sich in einer Massengesellschaft bei einer unbestimmten Vielzahl von Menschen herrschaftsrelevante Vorstellungen hervorrufen und Urteile auflösen, die nur sehr wenig mit Realität jener ersten Ordnung zu tun haben müssen, dafür selbst Realität sind. Ausdrucks- und Verweigerungsformen von Sinn werden so zur bestimmenden gesellschaftlichen Wirklichkeit, und doch bestehen sie aus nichts anderem als aus Bildern, Worten, Sätzen. Wer die Sprache beherrscht, dem folgt die Herrschaft nach!

Es sei darum abschließend noch einmal auf dieses wichtige Feld hingewiesen. Johannes Groß hat bemerkt, daß kluge Herrscher die Sprache benutzen, um auch noch den Geist der Untertanen zu beherrschen und der Revolutionär neue Wörter erfindet oder alte mit neuem Inhalt belegt, um künftige Herrschaft vorzubereiten. Uns interessiert hier die qualitative Frage: welcher Art die Sprache sein muß, um politische Herrschaft tragen zu können.

Geht man heute davon aus, daß verfassungsrechtliche Gewährleistungen wie die, daß Zensur nicht stattfindet oder Informationsfreiheit besteht, zu den Grundlagen unserer freiheitlichen Staatsordnung gehören, in der politische Herrschaft möglich wird, dann muß es mit tiefer Besorgnis erfüllen, wenn Verfassungsbegriffe umgeprägt und mit beliebigem Inhalt neu gefüllt werden. Etwa, wenn Zensur nun plötzlich für den Tatbestand in Anspruch genommen wird, daß ein Extremist von der Schulaufsicht pflichtgemäß gemäßregelt wird oder wenn Informationsfreiheit für das unbeschränkte Plakatieren von Wandzeitungen und den unbeschränkten Vertrieb von Agitationsmaterial in den Hochschulen in Anspruch genommen wird.

Das eine ist keine Zensur und das andere keine Informationsfreiheit. Aber die Einschüchterungs- und Preisvokabeln dienen ja nicht zur rechtskonformen Abgrenzung von

Tatbeständen, sondern zur Begünstigung revolutionärer Herrschaft: in diesem Fall soll durch Berufung auf ein nichtexistentes Verfassungsrecht die Tatsache verschleiert werden, daß die Behörden rechtmäßig und pflichtgemäß handeln bzw. Agitationsgruppen Gesetz und Hausrecht brechen wollen; außerdem soll ein angeblicher Widerspruch zwischen Verfassung und Verfassungswirklichkeit demonstriert und eine Art Verfassungsnotstand simuliert werden, der die Emanzipationsideologen zu außergewöhnlichen Mitteln berechtigt.

Die politische Sprache muß also mit der Sprache der Verfassung übereinstimmen. Wo Unterschiede entstehen und geduldet werden, da ist Gefahr im Verzug: nämlich die Gefahr, daß der Verfassungskonsens unreinigt und korrumpiert wird und nachträglich eine trennscharfe Anwendung der Verfassung nicht mehr ermöglicht.

Zweitens muß die politische Sprache mit den sittlichen und religiösen Mindeststandards einer Gesellschaft übereinstimmen.

Aus diesem Grund muß die politische Sprache und die Kritik der anarchischen oder despotischen Sprache ein Hauptgegenstand politischer Bildung werden.

Politische Herrschaft ist in emanzipatorischen Gesellschaften nur in dem Maße möglich, als es gelingt, an die Stelle der ungemessenen Ansprüche nach Befreiung die Institutionen rechtlicher Freiheit zu setzen, anders ausgedrückt: wenn in der Gesellschaft eine politikfähige Verständigungssprache gesprochen wird. Ohne eine solche Sprache entfallen die Voraussetzungen zu politischer Herrschaft. Was übrigbleibt, wäre die Alternative zwischen Despotismus und Anarchie. Wir bedürfen daher einer streitbaren Verständigung, so wie wir einer streitbaren Demokratie bedürfen. Zu dieser streitbaren Verständigung gehört die allfällige Unterscheidung zwischen verfassungsmäßigen Freiheiten und ideologischer Emanzipation, die die Freiheiten entwertet, der Inflation vergleichbar.

Paul L. Weinacht

STELLUNGNAHME

Oskar Simmels Beitrag »Die Ostpolitik des Vatikans« in »Communio« (6/1974, S. 555–567) habe ich mit Interesse gelesen, zumal ich unter demselben Titel im vergangenen Jahr einen Artikel veröffentlicht habe (in: »Aussenpolitik«, 24 [1973], S. 413–424).

Gegenüber Oskar Simmels Feststellungen wäre meines Erachtens vieles einzuwenden. Aus Zeitgründen beschränke ich mich auf zwei Punkte, einen Einschätzungs- und einen Faktenfehler O. Simmels, die ich für gravierend halte:

ad 1: Im Gegensatz zu anderen sozialistischen Staaten haben alle Regierungen der Sowjetunion seit deren Bestand Kirchenangelegenheiten als innere Sache betrachtet. Darum wurden von vornherein und konsequent diplomatische Beziehungen zum Vatikan oder jede Art vertraglicher Abmachungen mit ihm abgelehnt, denn der Vatikan

gilt als äußere Macht *und zugleich* als Interessenvertreter der katholischen Kirche. Alle Überlegungen zu einer seitens der UdSSR ersehnten diplomatischen Anerkennung durch den Vatikan – besonders in der Frühphase der Sowjetunion – sind mithin reine Phantasieprodukte (vgl. S. 557 f.).

ad 2: Es ist falsch zu behaupten, daß »die Nuntien nach dem Wiener Kongreß die Doyens der Diplomatischen Korps sind« (S. 558). Im Gegenteil, man kann fast sagen: Der Artikel 4 Abs. 2 des Wiener Rangreglements vom 19. März 1815 stellt eine Art von Kompromißformel dar, die das alte Privileg der Nuntien als geborene Doyens des Diplomatischen Korps anerkannte, jedoch letztlich als nicht allgemein verbindlich erklärte. Damit steht es jeder Staatsregierung frei, der Anerkennung der historischen Ehrenstellung der päpstlichen

Gesandten durch die damaligen katholischen Mächte (Kaisertum Österreich, Spanien, Portugal und Frankreich) beizutreten. Es ist zu betonen, daß vier der acht Signatarmächte des Wiener Rangreglements das Doyenat der Nuntien überhaupt nicht anerkannt haben (Großbritannien, Preußen, Rußland, und Schweden). Weil gerade das Wiener Rangreglement keinerlei Sicherheit für den Vatikan in dieser für ihn so wichtig erscheinenden Frage beinhaltet, sah er sich später immer wieder veranlaßt, das Doyenat durch Sonderabmachungen oder Kon-

kordatsartikel zu sichern (so im Lateranvertrag, in den Konkordaten mit dem Deutschen Reich, Spanien usw.). Gerade die Frage des Doyenats ist ein exzellentes Beispiel dafür, daß auch durch ständige Wiederholung seitens der römischen Kurie und der Verfächter ihrer Rechtspositionen ein Fictum nicht zum Factum wird. (Vgl. dazu K. Walf, Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens . . ., München 1966, 181 ff.)

Knut Walf

Henri de Lubac, geboren 1896 in Cambrai, trat 1913 in die Gesellschaft Jesu ein und wurde 1927 zum Priester geweiht. 1929 wurde er Dozent für Theologie an den Facultés Catholiques de Lyon, 1934 Professor für Dogmatik, 1938 Professor für Fundamentaltheologie, 1939 Professor für Religionsgeschichte. Lubac ist seit 1958 Mitglied des »Institut de France«. Den Beitrag auf S. 1 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

Louis Massignon, geboren 1883, gestorben 1962, ließ sich erst im Alter zum Priester weihen. Er hat jedes der »drei Gebete« zunächst als Broschüre im Privatdruck verbreitet, dann 1949 die vorliegende Zusammenfassung veröffentlicht, die sich im 3. Band seiner Opera Minora (Coll. Recherches et Documents, Dar Al Maaref, Libanon), S. 804–816, findet und hier in leichter Kürzung von Hans Urs von Balthasar übersetzt ist. Massignons verbreitetstes Werk ist seine (rechtfertigende) Ausgabe des Diwas Al-Hallajs (Le Dîwân d'Al-Hallâj, Librairie orientale Paul Genthner, Paris 1955), des von den Orthodoxen gekreuzigten Mystikers.

Ferdinand Ulrich, geboren 1931 in Odrau (Mähren), ist ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Regensburg. Er legt Wert darauf hinzuweisen, daß wesentliche Aspekte des Themas aus Raumgründen nicht behandelt werden konnten.

John H. Wright, geboren 1922 in San Francisco, seit 1939 Mitglied der Gesellschaft Jesu, lehrt an der Jesuit School of Theology in Berkeley. Den Beitrag auf S. 39 übersetzte Hildegard Krei.

Elisabeth v. Witzleben ist Kunsthistorikerin und Mitarbeiterin am internationalen Corpus Vitrearum Medii Aevi.

Albert Mirgeler, geboren 1901, ist emeritierter ordentlicher Professor für Europäische Geschichte an der Technischen Hochschule Aachen.

Irmgard Gindl stammt aus Graz und lebt in Wien. Bis 1967 war sie Lehrerin für Philosophie, Geschichte und Deutsch; seitdem Universitätsdozentin für Theoretische Philosophie und Philosophische Anthropologie.

Paul L. Weinacht, geboren 1938, ist Professor für Politische Wissenschaft an der Pädagogischen Hochschule in Freiburg i. Br.

Jeremia, der leidtragende Verkünder

Von Walther Zimmerli

Das Alte Testament berichtet uns manches davon, wie Israel seine Gottesdienste gehalten hat. 1 Sam 1 beschreibt, wie das Familienhaupt Elkana mit seiner ganzen Familie ans Heiligtum in Silo hinaufzieht, um dort »vor dem Herrn der Heerscharen zu beten und zu opfern«¹. Der agendarische Text Dt 26, 1 ff. wiederum schildert anschaulich, wie der Bauer mit der Gabe seiner Früchte ans Heiligtum kommt, den Korb mit den Früchten dem Priester aushändigt, der ihn am Altar niedersetzt. Und dann spricht der Bauer in seinem Gebet den Dank an Gott aus, der seine Ahnen aus der Bedrückung in Ägypten heraus und in das gute Land hineingeführt hat, das ihm die Früchte schenkt, die er nun vor Gott darbringt. Ganz persönlich dankt er in seinem Gebet für die Gabe des guten Landes, die ihm von seinem Gott zugeteilt worden ist. In beiden alttestamentlichen Texten tritt dem Beter am Heiligtum der Priester entgegen, der dort seines Amtes waltet und des Gläubigen Gaben entgegennimmt. In den Lobliedern des Psalters vernehmen wir auch noch vieles von den Worten, mit denen der Beter und die vor Gott versammelte Gemeinde ihr Lob ausgesprochen und ihre Bitten vor Gott getragen haben.

Das Alte Testament läßt uns aber noch eine ganz andere Menschengruppe erkennen, die im Volke Israel aufgetreten ist, um Israel mit dem Willen seines Gottes zu konfrontieren: die Propheten. Diese Propheten haben es nicht mit der Darbringung der Opfer und der Entgegennahme der Gaben der Frommen zu tun. Sie sind nicht die Hüter und Verwalter des Heiligen am Heiligtum. Es sprechen aber gewisse Anzeichen dafür, daß manche Propheten auch Obliegenheiten im Gottesdienst Israels zu erfüllen hatten. 1 Sam 10, 5(10) und vereinzelte spätere Wahrnehmungen lassen es als möglich erscheinen, daß Gruppen von Propheten es mit der Tempelmusik zu tun gehabt haben. Deutlicher noch ist erkennbar, daß die Propheten das Amt der Fürbitte in Israels Gottesdiensten versehen haben. Da, wo im Alten Testament zum ersten Mal ein Mann als Prophet bezeichnet wird – es ist dieses auffallenderweise der Patriarch Abraham, da wird ihm der Auftrag zuteil, fürbittend für den König Abimelech von Gerar einzutreten (Gen 20, 7). Ganz so erwartet auch viel später der Prophet Jeremia von einem echten Propheten, der sein Amt in richtiger Weise wahrnehme, daß er Gott mit Macht darum anflehte, nicht größeres Unheil über das Volk zu bringen (Jer 27, 18).

¹ Die Zitate folgen im allgemeinen dem Wortlaut der Zürcher-Bibel.

Aber mit alledem haben wir das noch nicht genannt, was nun für die großen Propheten, von denen das Alte Testament berichtet, im Zentrum steht. Es ist eine Eigenart der Schriftensammlung des Alten Testamentes, daß sich hier vom Buch Jesaja bis hin zum Buch Maleachi ein ganzer Komplex von prophetischen Schriften findet. Diese Schriften sind weithin Sammlungen von Worten, Elementen der Verkündigung, mit denen die Propheten ins Volk hineingetreten sind. Sicher nicht nur in seine Gottesdienste, sondern auch in andere Situationen im Leben des Volkes.

Dabei geht es hier um eine ganz besondere Art der Verkündigung. Sie sind nicht dem späteren Verkündiger in der christlichen Gemeinde gleichzusetzen, der textgebundene Schrift auslegt und ein kanonisiertes Evangelium verkündet. Sie sind eigentümlich unmittelbar von Gott her Beschlagnahme, Aufgebote. Ein Amos berichtet (7, 15), daß Gott ihn von der Herde wegheolt und ihm den Auftrag gegeben habe, dem Volke Israel göttliche Verkündigung zu sagen.

Achten wir näher auf den Inhalt der Verkündigung der älteren Schriftpropheten, das heißt der Propheten, von denen uns niedergeschriebene Sammlungen von Worten erhalten sind, so ist dieser Inhalt erschreckend genug. Der von der Herde durch Gott weggeholt Prophet Amos, dem Verkündigung aufgetragen ist, bekommt den Auftrag, »Israel«, das heißt dem nördlichen Teil des nach dem Tode Salomos in zwei getrennte Staaten zerfallenen Gesamtisrael das nahe bevorstehende Ende anzusagen. Man würde den Propheten dabei aber ganz falsch beurteilen, wenn man in ihm den Wahrsager sähe, der nun eben dieses Unheilsergebnis der nahen Zukunft anzukündigen hat, so wie Cassandra ihre schwarzen Ahnungen als Unheilsbotschaft verkündet. Des Propheten Amt ist es, das Volk mit seinem Gott zu konfrontieren. So reden sie denn auch von dem, was das nahende Unheil begründet. Es ist nicht ein Fatum, das sich nun eben erfüllen muß, wie der alte Fluch über dem Atridenhaus sich eben an Agamemnon vollziehen muß. Die Propheten stellen zugleich ihr Volk zur Rede. Sie weisen auf die Stellen des Ungehorsams des Volkes gegen Gott, die soziale Härte im Leben Israels, seine sträfliche Sicherheit, die es nicht gelten lassen will, daß Gott es zur Verantwortung zieht, sein gewissenloses Festfeiern und Gottesdiensthalten, das daneben den schlichten Gehorsam gegen Gottes Gebot und Gottes Rechtsforderung vermissen läßt (Am 5, 21–25; Jes 1, 10–17). In all der Ankündigung des kommenden Unheils ist der Ruf Gottes zu hören, der von seinem Volke die Zukehr zu ihm erwartet. »Suchet mich, damit ihr lebet. Und sucht nicht Bethel (einen Wallfahrtsort) auf ... denn Bethel wird zunichte« (5, 4 f.). »Suchet das Gute und nicht das Böse, damit ihr lebet; und der Herr, der Gott der Heerscharen, wird so mit euch sein, wie ihr sagt. Hasset das Böse und liebet das Gute und stellet das Recht her im Tore; vielleicht wird dann der Herr, der Gott der Heerscharen, dem Rest Josephs (das heißt dem im Gericht umkehrenden Rest Israels) gnädig sein« (5, 14 f.).

Das Geschick des Nordreiches hat sich bald, nachdem Amos als Verkünder aufgetreten ist, im Gericht erfüllt. Mehr als hundert Jahre nach seinem Auftreten ist im Südreich Juda mit seiner Hauptstadt Jerusalem ein anderer aufgeboten worden, dem im folgenden die Aufmerksamkeit gelten soll, Jeremia. Er stammte aus dem kleinen Landstädtchen Anathoth, wenig nördlich von Jerusalem. Nach der Angabe an der Spitze des nach ihm benannten Buches stammt er aus priesterlicher Familie. Nirgends aber erkennen wir, daß er nun etwa am Heiligtum priesterlichen Dienst getan hätte. Vielmehr erzählt der knappe Bericht seiner Berufung, der fast nur aus einem Zwiegespräch zwischen Gott und dem jungen Jeremia besteht, auch von ihm, daß es der zwingende Zugriff der Hand Gottes gewesen sei, der ihn zum Verkünder machte. Über die äußeren Umstände dieser Berufung ist nichts weiter gesagt. Aus welchem Lebensberuf er selber herausgerissen und zu diesem Dienste geholt wurde, ist nicht zu erkennen. Es ist auch später in all dem vielen Wort, was von ihm überliefert wird, nicht mit Sicherheit auszumachen. Es spielt dieses auch für seinen Dienst, der prophetischer Dienst sein soll, keine Rolle. In diesem Dienst ist ihm Verkündigung aufgetragen. Der einzige Zug, der das an ihm Geschehene näher zu beschreiben scheint, ist die Erwähnung, daß Gott seine Lippen berührt und in dieser Berührung sein Wort in Jeremias Mund gelegt habe. Das andere ist allerdings aus dieser Schilderung der Berufung auch noch zu erkennen, daß der so zum Dienst Berufene vor diesem Ruf zurückschreckt, Gott seine Jugend vorhält, die ihn zu diesem nicht fähig sein lasse. Aber Gottes Wort weist diesen Widerspruch zurück: »Sage nicht: Ich bin zu jung, sondern zu allen, zu denen ich dich sende, wirst du gehen und alles, was ich dir gebiete, wirst du reden.« In dieser indikativischen Formulierung ist aller Widerspruch durch das Aufgebot Gottes weggewischt. Jeremia hat zu gehen und zu verkündigen.

Damit aber stehen wir vor dem Anfang eines Lebens, das nicht nur in einer spürbaren Spannung, sondern ganz offensichtlich in einer tiefen Bedrängnis lebt. Die Sendung zur Verkündigung und des Propheten eigener innerer Wunsch decken sich in keiner Weise, sondern klaffen oft weit auseinander. Das wird am allerdeutlichsten in einer Reihe von Worten, die in des Propheten Buch zu finden sind, erkennbar. Man hat sie als »Konfessionen« bezeichnet, Bekenntnisse der inneren Verfassung des Propheten. Man darf dabei in das Wort Konfession aber nicht den Gedanken einbringen, daß der Prophet hier im Sinne eines »Glaubensbekenntnisses« eine formulierte Zusammenfassung der Einsichten, die seinen Gottglauben ausmachen, böte. Auch darf man nicht an ein »Sündenbekenntnis« denken. Vielmehr lassen diese Konfessionen den Aufschrei zu Gott hin hörbar werden, in dem der Prophet die Qual seines Verkündigungsamtes zum Ausdruck bringt. Es sind Klagen, Bitten, sie können sich steigern zu Anklagen gegen Gott. Etwas von

dem zu sehen, was vor allem in diesen »Konfessionen« hörbar wird, soll im folgenden die Aufgabe sein.

Man wird dieses allerdings nicht ablösen können von dem, was in den übrigen Worten des Propheten zu hören ist. Diese bilden den Hintergrund für die Klage, die der Prophet dann vor seinem Gott ausschüttet.

In der Frühzeit seiner Verkündigung, deren Worte vor allem in den Kap. 2–6 seines Buches zu finden sind, kündigt der Prophet den Einbruch eines gefährlichen Feindvolkes von Norden her an. Er nennt keinen Namen dieses Volkes. Alles scheint sich ihm erst in Umrissen abzuzeichnen. Aber was er anzukündigen hat, bleibt doch nicht im Allgemeinen stehen, sondern erhält den Charakter eines dramatischen Geschehens, das über das Volk hereinbricht und in das er unverkennbar mit all seinem persönlichsten Empfinden und Erleben hineingerissen ist. Er hört das Geschrei der von den unheimlichen Scharen aus Norden Überfallenen, die Warnrufe, die laut werden: »Tut es kund in Juda, und in Jerusalem laßt es hören. Stoßt ins Horn im Lande, ruft mit lauter Stimme! Scharf euch zusammen! Auf, hinein in die festen Städte! Empor das Panier gen Zion, flüchtet, verweilet nicht! Denn Unheil führe ich (hier ergreift Gott selber das Wort) heran von Norden und großes Verderben. Schon steigt aus seinem Dickicht herauf der Löwe, der Würger der Völker bricht auf und kommt hervor aus seiner Stätte, dein Land zu verwüsten; deine Städte werden zerstört, daß niemand darin wohnt. Darum gürtet das Trauergewand um, wehklaget, heulet! Nicht hat sich von uns gewendet der glühende Zorn des Herrn« (4, 5–8). Oder in 4, 29–31: »Vor dem Lärm der Reiter und Bogenschützen flüchtet das ganze Land, sie gehen hinein ins Dickicht, steigen auf die Felsen, jede Stadt ist verlassen, kein Bewohner drin. Und du, vergewaltigtes Weib, was willst du tun? Magst du dich kleiden in Karmesin, dich schmücken mit Goldschmuck, großmachen die Augen mit Schminke – du machst dich umsonst schön! Dich verschmähen die Buhlen, sie begehren dein Leben. Denn Geschrei höre ich wie vom kreißenden Weibe, Angstruf wie von der werdenden Mutter, die Stimme der Tochter Zion, die ächzt und die Hände ausstreckt: ›Wehe, mir, es erliegt mein Leben den Mördern!‹ « Wer diese dramatischen Schilderungen des kommenden Gerichtes liest, wird unwillkürlich verspüren, wie hier nicht ein Unbeteiligter redet, den das, was kommt, nichts angehe. Hier redet einer, der selber aufs schwerste mitbetroffen ist, mitleidet unter dem, was über sein Volk hereinbricht. Daran ändert die Tatsache nichts, daß er dann doch wieder in voller Deutlichkeit sein Volk anklagen und ihm seine Versündigung vor seinem Gott, den Abfall zu anderen Mächten und die tiefe Bosheit seines Herzens ansagen muß. »Vermag wohl ein Mohr seine Haut zu ändern oder ein Panther seine Flecken? Dann freilich könnt auch ihr Gutes tun, die ihr des Bösen gewohnt seid« (13, 23). Auch diese harte Erkenntnis vom Wesen seines Volkes aber macht den Propheten nicht hart, gleichgültig gegenüber

dem, was über sein Volk kommt. Sein Herz zittert mit im Leid seines Volkes. »Ach, meine Brust, meine Brust! Ich zittere! Ihr Kammern meines Herzens! Es stürmt in mir meine Seele, ich kann nicht schweigen. Denn Hörnerschall höre ich und Kriegsgeschrei. Es kommt Verderben über Verderben, das ganze Land ist verwüstet, jählings sind meine Hütten verheert, im Nu meine Zelte. Wie lange noch muß ich das Panier sehen, muß ich hören den Hörnerschall« (4, 19–21). Vor des Propheten Auge ist all das nicht nur fernes Phantasiegebilde, es ist ganz unmittelbares Erlebnis, das ihn überfällt und ihn in seinem Innersten aufwühlt, so daß er mit den Schreienden schreien muß. Seine Augen, die mehr sehen als die Augen des gewöhnlichen Alltagsmenschen, sind verfolgt von den unheimlichen Bildern des Todes, der seinem Volke droht. »Meine Augen zerfließen in Tränen Tag und Nacht und dürfen nicht ruhen; denn zerschlagen, zerschmettert liegt die Jungfrau, die Tochter meines Volkes, schwer getroffen. Gehe ich hinaus aufs Feld, siehe da, vom Schwert Erschlagene. Kehre ich heim zur Stadt, siehe da, Hungersqual!« (14, 17f.)

Wer diese Worte, in denen der Prophet mit seinem Volke mitleidet, hört, der könnte nun wohl vermuten, daß all dieses Jeremia in jenes Amt hineintreibt, das eingangs schon als ein Amt, das auch vom Propheten übernommen worden ist, erwähnt worden war: das Amt der Fürbitte vor Gott. Es verschärft die Lage des Propheten, daß ihm eben dieses ausdrücklich von Gott verboten wird. »Du aber, bete nicht für dieses Volk, erhebe für sie kein Flehen und dringe nicht in mich; denn ich erhöhe dich nicht. Siehst du nicht, was sie treiben in den Städten Judas und in den Gassen Jerusalems? Die Kinder lesen Holz auf, und die Väter zünden das Feuer an; die Frauen kneten den Teig, um der Himmelskönigin Kuchen zu backen, und fremden Göttern spendet man Trankopfer, um mir wehe zu tun. Tun sie denn *mir* wehe, spricht der Herr, nicht vielmehr sich selbst, daß ihr Antlitz erröten muß? Darum spricht der Herr also: Siehe, mein grimmiger Zorn ergießt sich über diesen Ort, über die Menschen und über die Tiere, über alle Bäume des Feldes und über alle Früchte des Ackers – ein brennender, nie erlöschender Zorn« (7, 16–20). Nicht weniger als dreimal ist es in der Sammlang der Worte des Jeremia-buches zu hören, daß Gott dem Propheten ganz ausdrücklich die Fürbitte für sein Volk verbietet (noch 11, 14 und 14, 11).

Die Situation des Propheten ist aber mit all dem Gesagten noch nicht voll gezeichnet. Er hat Gericht und Unheil von Gott her anzukündigen. Es ist nicht verwunderlich, daß dieses ihn in scharfen Gegensatz zu dem Volk, mit dessen Ergehen er doch so tief mitleidet, bringt. In den erzählenden Stücken, die sich im Buche Jeremia finden, ist auch Bedrängnis durch äußere Gegner zu erkennen. Wie Jeremia einmal im Tempel harte Worte wider das Volk gesprochen hat, läßt ihn der Priester Pashur, der im besonderen für die Ordnung im Tempel verantwortlich ist, schlagen und durch eine ganze

Nacht hin in den Block schließen läßt, »der sich am oberen Benjaminsor beim Hause des Herrn befand« (20, 2). Zu dem rein körperlichen Leiden dieser Gewalttat kommt so für den Propheten auch das Erleiden von Spott und Schmach von seiten derer, die durch das Tor gehen und die gegenüber dem lästigen Mahner, den nun seine gerechte Strafe getroffen zu haben schien, mit bösen Worten nicht gespart haben werden, so wie es dann später am Karfreitag auch gegenüber dem geschehen ist, der vor den Toren Jerusalems am Kreuze hing (Mt 27, 39–43). Jer 26 erzählt weiter davon, wie Jeremia einmal im Tempel geredet und angekündigt hat, daß es dem Tempel in Jerusalem so gehen werde, wie dem Tempel in Silo, dessen Trümmer wohl manchem in Jerusalem vor Augen standen. Im Anschluß daran fehlte wenig, daß der Prophet im Kurzverfahren, so wie dann später der christliche Zeuge Stephanus, der auch Worte gegen den Tempel sagte (Apg 7), ums Leben gebracht worden wäre. Daß einem anderen zeitgenössischen Propheten, der ähnlich geredet hatte wie Jeremia, dieses Schicksal zuteil wurde, ist in 26, 20–23 nebenbei erwähnt. Ganz ebenso gefährlich für den Propheten wird, was in Kap. 36 berichtet ist. Durch seinen treuen Helfer Baruch hat er im Tempel eine Sammlung seiner Worte vorlesen lassen. Nur die Vorsorge der ihm wohlgewogenen Minister, welche ihn veranlaßten, sich versteckt zu halten, hat es verhindert, daß er, nachdem diese Worte vor den Ohren des Königs verlesen worden waren, ebenfalls ums Leben gebracht wurde. Die eigentliche Leidenszeit Jeremias aber ist die letzte Zeit Jerusalems geworden, als schon das Heer Nebukadnezars die Stadt belagerte. Da er zur Ergebung gegenüber dem von dem Gott Israels selber als Strafwerkzeug aufgebotenen babylonischen König mahnte, wurde er in Haft genommen, schließlich in eine Zisterne geworfen, wo seine Feinde ihn beseitigt zu haben hofften. Nur die Intervention befreundeter Menschen beim König Zedekia erreichte, daß er aus dieser tödlichen Bedrohung befreit in der weiterhin aufrechterhaltenen Haft diese böse Zeit, die mit dem Fall Jerusalems ihr Ende fand, überhaupt überlebte. Es ist in diesen letzten Tagen Jerusalems wohl etwas vom Härtesten für den Propheten gewesen, daß die Oberen des Volkes, welche ihn in Haft setzten, von ihm behaupteten: »Dieser Mann will nicht das Heil, sondern das Unheil des Volkes« (38, 4).

Auf dem Hintergrund dieses vielschichtigen Geschehens: Aufgebot durch Gott, dem Volke das Gericht anzusagen, innerliches Mitleiden mit seinem Volke, dem er diese Botschaft anzukündigen hatte und darin innerlicher Widerspruch gegen den, der ihn sandte, auf der anderen Seite Haß von seiten des Volkes, mit dem er doch in seinem Herzen mitlitt, Verfolgung und Behauptung, daß er gegen sein Volk stehe, ist nun zu verstehen, was in den Konfessionen des Propheten zu hören ist.

Ist es verwunderlich, wenn da Worte sind, in denen der Zorn über die Menschen, die den Propheten anfeinden, aufbricht, und er vom Unheil, das

sie von Gott her treffen wird, reden muß? »Der Herr hat es mir kundgetan, und so erkannte ich es; da durchschaute ich ihr Treiben. Ich aber war wie ein zahmes Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird; ich ahnte nichts. Sie schmiedeten Pläne wider mich: Laßt uns den Baum verderben in seiner Blüte, ihn ausrotten aus dem Lande der Lebendigen, und seines Namens werde nicht mehr gedacht! Aber der Herr der Heerscharen richtet gerecht, er prüft Nieren und Herz. Noch werde ich deine Rache an ihnen schauen; denn dir habe ich meine Sache anheimgestellt. Über die Männer von Anathoth, die mir nach dem Leben trachteten und sprachen: ›Du darfst nicht mehr weissagen im Namen des Herrn, sonst stirbst du durch unsere Hand!‹ spricht darum der Herr also: Siehe, ich suche es heim an ihnen: die jungen Männer sollen durchs Schwert sterben, ihre Söhne und Töchter vor Hunger; kein Überrest soll ihnen bleiben. Denn ich bringe Unheil über die Männer von Anathoth im Jahre ihrer Heimsuchung« (11, 18–23). – Hier kommt zum Ausdruck, wie arglos Jeremia zunächst in seiner Vaterstadt Anathoth gelebt hatte, und es dann erleben mußte, daß gerade die ihm am engsten Verbundenen heimliche Pläne gegen ihn schmiedeten. Aus dem Erschrecken darüber flüchtet er zu seinem Gott und bittet ihn um sein strafendes Eingreifen.

Daß er selber zunächst mit ganz anderen Gedanken an die Menschen um ihn her, die von seiner Gerichtsbotschaft bedroht waren, gedacht hatte, kommt an anderer Stelle voll zum Ausdruck, wo er zu seinem Gott schreit: »O Herr, heile mich, so werde ich heil, hilf mir, so ist mir geholfen; denn du bist meine Hoffnung, o Herr. Siehe, sie sprechen zu mir: ›Wo bleibt denn das Wort des Herrn? Er möge doch kommen!‹ Ich aber habe dich nie gedrängt wegen des Unheils, nie herbeigesehnt den Unglückstag, du weißt es; was von meinen Lippen gekommen ist, offen liegt es vor deinen Augen. Werde mir nicht zum Entsetzen, du meine Zuflucht am Tage des Unheils! Meine Verfolger sollen zuschanden werden, ich aber nicht; sie sollen sich entsetzen, ich aber nicht! Bringe über sie den Tag des Unheils, zweifach zerschmettere sie!« (17, 14–18). Hier ist die Verbundenheit des Propheten mit seinem Volke und seinem Leiden ganz voll ausgesprochen. Er hat Gott nie gedrängt, er möchte doch das Gericht bald über das Volk bringen, obwohl Menschen ihm höhnend entgegenhalten: »Wo bleibt denn das Wort des Herrn? Es möge doch kommen!« Wer die vom persönlichen Mit-Leiden gezeichneten Worte des Propheten, in denen er den »Feind von Norden« ankündigte, vor Augen hat, der weiß, daß der Prophet vor Gott nicht lügt, wenn er sagt: »Ich habe dich nie gedrängt wegen des Unheils, nie herbeigesehnt den Unglückstag, du weißt es; was von meinen Lippen gekommen ist, offen liegt es vor deinen Augen.« Aber nun fühlt er sich von beiden Seiten bedrängt. Gott bedrängt ihn mit seinem Unheilsauftrag, der ihm Not macht. Und die Menschen bedrängen ihn wegen eben dieser Verkündigung, die ihm innerlich so Not macht. Es kann für den Propheten in dieser Bedrängnis keinen Zweifel

darüber geben, auf welche Seite hin er allein fliehen kann. Nur hin zu Gott, den er darum um seine Hilfe anruft und um den Schutz vor seinen menschlichen Verfolgern. So kann es denn bei diesem Verkündiger auch wieder zu den harten Worten der Anklage gegen diese Menschen und zur Anrufung des göttlichen Schutzes und der Bestrafung der Widersacher kommen.

In schärfster Spannung wird das, was der Prophet an Not und zugleich Seligkeit in seinem schweren Amte erfährt, in 15, 10 und 15–21 hörbar.

Da ist es zunächst der verzweifelte Schmerzensschrei aus der eigenen Not heraus, die den Propheten seine eigene Geburt verwünschen läßt. Der Tag, an dem seine Mutter ihn geboren hat, steht vor seinen Augen. »Wehe mir, Mutter, daß du mich geboren! einen Mann des Haders und des Streites für alle Welt! Ich bin nicht Gläubiger und nicht Schuldner und doch verfluchen mich alle.« Wäre Jeremia ein Mann der Geldgeschäfte, der anderen Geld geborgt hat und es hartherzig von ihnen zurückfordert, oder ein Schuldner, der anderen seine Schulden zurückzahlen sollte und nicht bezahlen kann, dann wäre der Zorn der anderen auf ihn menschlich verständlich. Warum aber diese ganze Not, wo er doch weder das eine noch das andere ist? – Die Verse, die auf diesen Aufschrei im hebräischen Texte des Jeremiabuches folgen, sind leider in ihrem Text nicht recht durchsichtig, so daß nicht zu entscheiden ist, ob seine Klage hier noch weiter geht, oder ob auch schon von einem Gotteswort berichtet ist, das ihm auf seine verzweifelte Frage antwortet.

Deutlich erkennbar ist dann aber, was der Prophet von V. 15 ab sagt. Es ist zunächst nochmals der verzweifelte Ruf zu seinem Gott, ihn nicht im Stiche zu lassen, sondern strafend gegen die Feinde einzugreifen. »Du weißt es, Herr, gedenke meiner und achte auf mich! Räche mich an denen, die mich verfolgen! Übe nicht Langmut, raffe sie hin! Bedenke, um deinetwillen dulde ich Schmach.« Wie ein gehetztes Wild schreit der Prophet zu seinem Gott und bittet ihn mit leidenschaftlichen Worten, daß er die Verfolger an ihrem Tun hindere und sie selber zur Rechenschaft ziehe.

Dann aber ereignet es sich in einem ganz überraschenden Umbruch der Aussage, daß der Prophet von der Seligkeit reden muß, die sein so lastendes Amt für sein persönliches Leben bedeutet. »Stellte dein Wort sich ein, so verschlang ich es. Zur Wonne ward mir dein Wort. Zur Freude des Herzens ward es mir, daß ich deinen Namen trage, Gott der Heerscharen.« Wir treffen es in ruhig formulierten alttestamentlichen Aussagen, daß von der hilfreichen Macht des göttlichen Wortes geredet werden kann. So bekennt der Psalmist von Ps 119, 103: »Wie süß ist deine Rede meinem Gaumen, süßer als Honig in meinem Munde.« Oder man vergleiche die ganze Kette von Rühmungen des Gotteswortes in Ps 19, 8–11, wo in V. 11 von den »Rechten des Herrn«, das heißt von seinen im Gebot dem Menschen gegebenen Weisungen gesagt werden kann: »Sie sind köstlicher als Gold, ja viel feines Gold, und süßer als Honig und Wabenseim.« Der Ps 119, der als ganzer in all

seinen vielen Sätzen das Lob des Gotteswortes und seiner Bedeutung für den Menschen singt, sagt ganz ähnlich in V. 72: »Das Gesetz deines Mundes ist mir köstlicher als Tausende Goldes und Silbers«, und V. 127 formuliert: »Darum liebe ich deine Gebote mehr als Gold und als feines Gold.« Anders als dieser Psalmist hat Jeremia das »Wort Gottes« nicht als formulierte Überlieferung oder gar schon als geschriebenes Buch der Gebote vor sich. »Wort Gottes« ist das, was ihn wie ein Ereignis überfällt. Immer wieder reden die Propheten vom »Sich-Ereignen« des Wortes als wie von einem sonstigen Ereignis im Leben. So gerade auch beim Bericht Jeremias über seine Berufung in 1, 4: »Und es erging das Wort des Herrn an mich«, weiter 1, 17 da, wo er von dem Erlebnis einer Vision von Gott her redet, so aber auch viele Male beim Propheten Ezechiel (3, 16; 6, 1; 7, 1 u. ö.). Der Berufungsbericht Jeremias in 1, 4–10 hat dann aber zugleich deutlich gemacht, wie der Prophet vor diesem Auftrag, das an ihn ergangene Wort Gottes hinauszutragen und »Prophet« zu sein, der dieses Wort vor den Menschen auszurichten hat, zurückscheute und sich zu weigern suchte. Aber dann hatte Gott seine Lippen berührt und ihm gesagt: »Damit lege ich meine Worte in deinen Mund.«

Und nun schildert der Prophet in der Aussage von 15, 16, was es für ihn bedeutet, daß dieses göttliche Wort ihn immer und immer wieder trifft. In dieser Schilderung ist zunächst nichts zu erkennen von dem Zurückweichen vor diesem Wort. Es ist lediglich die ganze Seligkeit zum Ausdruck gebracht, daß dieses Wort ihm begegnet. »Stellte dein Wort sich ein, so verschlang ich es.« Wie ein Heißhungriger, der lange gedarbt hat, da, wo ihm Speise gereicht wird, in Gier nach dieser greift und sie verschlingt, weil er durch sie neues Leben bekommt, so greift Jeremia heißhungrig nach diesem Wort, wenn es sich auf seinem Wege »findet«, wie es in wörtlicher Übersetzung lautet, und verschlingt es, weil es ihm »zur Wonne« wird, Sättigung und Erfüllung seines Lebens bedeutet. Und noch von einer anderen Seite her kann er das beschreiben, was ihm da widerfährt: »Zur Freude meines Herzens ward es mir, daß ich deinen Namen trage, Gott der Heerscharen.« Ganz wörtlich übertragen lautet die Stelle: »Zur Freude meines Herzens ward es mir, daß dein Name über mir ausgerufen ist.« Hinter dieser für uns eher ungebräuchlichen Formulierung steht die Form eines Rechtsaktes, der jener Zeit geläufig war: Durch das öffentliche Ausrufen des Namens eines Mannes über einem Bereich oder einem Menschen wurde das Eigentumsrecht des Betreffenden über dem Bereich oder dem Menschen öffentlich kundgemacht. So bittet etwa Davids Feldherr Joab, wie er die Stadt Rabba schon beinahe bezwungen hat, daß David herkomme und den letzten Sturm leite, damit im Feldgeschrei der Eroberung Davids Name ausgerufen werde, und »damit nicht ich die Stadt einnehme und mein Name über ihr ausgerufen werde« (2 Sam 12, 28). Diesen Hintergrund muß man vor Augen haben, um des Jeremia Formulierung zu verstehen. Daß das Wort Gottes ihn über-

fällt und daß darin der Name Gottes über ihm laut wird – oder muß man darüber hinaus daran denken, daß auch im Namen Jeremia selber, der zu übersetzen sein dürfte »der Herr erhöht«, oder »möge erhöhen«, der Name des »Herrn« steckt? –, darin wird erkennbar, daß er von Gott beschlagnahmt, sein Eigentum ist. Und so von Gott beschlagnahmt und sein Eigentum zu sein, das ist lauter Seligkeit. Das kann Jeremia nicht unausgesprochen lassen.

Aber hart, schier unerträglich hart, tritt daneben dann sofort wieder das andere: die Not der Isolierung, in die ihn dieses Wort, das er zu verkündigen hat, treibt. »Nie saß ich fröhlich im Kreise der Scherzenden; von deiner Hand gebeugt saß ich einsam, denn mit Grimm hast du mich erfüllt« (15, 17). Zu Anfang des folgenden Kapitels wird noch stärker im Einzelnen verdeutlicht, was das für Jeremias ganz persönliches Leben bedeutet. Danach gebietet ihm Gott in seinem Wort: »Du sollst dir kein Weib nehmen und sollst keine Söhne haben und keine Töchter an diesem Orte. Denn so spricht der Herr über die Söhne und Töchter, die an diesem Orte geboren werden, und über ihre Mütter, die sie gebären, und über ihre Väter, die sie zeugen in diesem Land: Den Seuchentod sollen sie sterben, unbeklagt und unbegraben, zum Dünger auf dem Felde sollen sie werden, umkommen durch Schwert und Hunger, und ihre Leichen werden zum Fraß für die Vögel des Himmels und die Tiere des Feldes« (16, 2–4). So hat Jeremia ohne Frau und Kinder zu bleiben. Die drohende Unheilsbotschaft versperrt ihm den Weg in Ehe und Familie. Aber sie versperrt ihm noch mehr. Das gleiche Wort Gottes tritt ihm mit einem weiteren doppelten Verbot entgegen: »Tritt nicht in ein Haus des Geschreis und gehe nicht hin zur Totenklage und bezeuge ihnen kein Beileid, denn ich habe meinen Frieden von diesem Volke genommen, spricht der Herr, die Gnade und das Erbarmen. Und sterben werden Große und Kleine in diesem Lande und nicht begraben werden und niemand wird um sie klagen, niemand sich Einschnitte machen und niemand sich scheren lassen um ihretwillen. Niemand wird einem Trauernden Brot brechen, ihn zu trösten über einen Toten, niemand ihm den Trostbecher reichen, selbst nicht beim Tode von Vater und Mutter« (16, 5–7). Das ganz elementare Mitleiden und solidarische Durchführen bestimmter Trauerbräuche, die damals üblich waren, wird dem Propheten verwehrt. Aber ganz so auch das unmittelbare Mitfreuen mit den Fröhlichen: »Tritt nicht ein in ein Haus des Gelages, dich zu ihnen zu setzen zum Essen und Trinken. Denn so spricht der Herr der Heerscharen, der Gott Israels: Siehe, ich mache allhier, daß ihr es seht und erlebet, ein Ende dem Freudengesang und dem Wonnegesang, dem Gesang des Bräutigams und der Braut« (16, 8–9). Gehört es nicht nach der Mahnung des Apostels zu den selbstverständlichen Bezeugungen echter Menschlichkeit, sich zu freuen mit den Fröhlichen und zu weinen mit den Weinenden (Röm 12, 15)? Dem Propheten, welcher das Gerichtswort Gottes an sein Volk zu verkündigen hat, ist auch dieses verwehrt.

Ist es von hier aus nicht voll verständlich, daß sich die ganze Not des Leidenden zur Frage, ja zur Anklage gegen Gott verdichtet: »Warum ward mein Schmerz denn ewig, ward meine Wunde unheilbar, und will nicht gesunden? Wie ein Trugbach wardst du mir, wie ein Wasser, auf das kein Verlaß ist« (15, 18). Der Mensch jener Zone, in der Jeremia lebt, kann es erfahren, daß er am heißen Tage in ein Wadi hinuntersteigt, in dem er meint Wasser zur Kühlung zu finden. Wie er aber unten ankommt, da gähnt ihn das trockene Wasserbett an, eine höhnische Enttäuschung, ein »Trugbach«, eine Lüge, die nicht hält, was sie versprochen hatte. Mit diesem unheimlichen Vorwurf der Lüge tritt er Gott entgegen. Was lag doch für ein Versprechen in dem Worte Gottes, das dem Propheten begegnete! Mit Lust und Gier »verschlang« er es. Und dann war es doch gerade dieses Wort, das ihn einsam machte, ihm verwehrte, was all den Menschen um ihn her nicht verwehrt war.

Wenn man nun erwarten möchte, daß Gott dem Propheten auf diese Anklage hin begütigend, tröstend und besänftigend entgegentreten müßte, so täuscht diese Erwartung. Der Prophet hat auch aufgezeichnet, was Gott ihm auf diese Klagen geantwortet hat. Es ist eine scharfe Zurechtweisung und der Ruf, von dieser Haltung umzukehren: »Darum sprach der Herr also: Wenn du umkehrst, darfst du wieder vor mir stehen, und redest du Edles, nicht Gemeines, so darfst du mein Mund sein. Sie sollen sich zu dir hinwenden, du aber wende dich nicht ihnen zu.« Der Prophet hat den Auftrag, Menschen zur Umkehr zu Gott zu rufen. Wie kann er dieses tun, wenn er sich mit seinen Anklagen von Gott selber abwendet? Dann aber folgt die Zusage Gottes, daß er dem Propheten in seinem harten Amt Schutz sein wolle: »Ich mache dich für dieses Volk zur festen, ehernen Mauer, und sie werden wider dich streiten, dich aber nicht überwältigen, denn ich bin mit dir, dir zu helfen, dich zu retten, spricht der Herr. Ich rette dich aus der Hand des Bösen, erlöse dich aus der Faust des Tyrannen« (15, 19–21). Was dem Propheten ganz zu Anfang, als er von Gott zu seinem Dienst berufen wurde, zugesagt worden war (1, 18), das wird ihm hier als Zusage erneuert.

Dieser Prophet, der in seinem Volke immer wieder gegen die »Lüge« gekämpft hat, verschweigt es nicht, daß Gott ihn selber hat streng zurechtweisen und ihm seine falschen Wege aufzeigen müssen. Das gleiche ist nochmals in einer anderen »Konfession« zu lesen, wo ebenfalls des Propheten Klage, welche verborgene Anklage in sich enthält, zu Gott dringt. 12, 1–6 geben zunächst dieser Frage zu Gott hin Ausdruck: »O Herr, du bleibst ja im Recht, wenn ich wider dich hadere, und doch muß ich mit dir rechten: Warum geht es den Gottlosen so gut und leben so sicher alle, die treulos handeln? Du hast sie gepflanzt, sie haben auch Wurzel geschlagen; sie wachsen und bringen auch Frucht. Du bist wohl nahe ihrem Munde, doch fern ihrem Herzen.« Hier ist es zunächst ganz einfach das Rätsel im Ergehen des Men-

schen: Warum ist hier beim Menschen, der ohne Gott lebt, Glück und Wohlergehen? Und dort bei dem, der sich an Gott hält, Ärger und Leid? So kann es auch hier wieder im Zorn aus dem Propheten, der sich selber nach Gottes Willen zu halten sucht und seinem Auftrag, Gottes Mund zu sein, gehorcht, herausbrechen: »Du aber, Herr, kennst mich. Du prüfst, wie mein Herz zu dir steht. Reiße sie heraus wie Schafe zur Schlachtbank und weihe sie für den Tag des Würgens.« Auch hier aber tritt Gott dem Propheten in seinem Klagen entgegen. Auch hier nicht mit weich lindernder Hand, nicht mütterlich tröstend, sondern leise erstaunt mit herber Zurechtweisung: »Wenn du mit Fußgängern gelaufen bist und sie haben dich müde gemacht, wie willst du mit Rossen wettlaufen? Und fühlst du dich im friedlichen Lande nicht sicher, wie willst du es machen im Hochwuchs des Jordans (einem Dickicht, das den Jordan umsäumt, in dem wilde, gefährliche Tiere hausen). Selbst deine Brüder, das Haus deines Vaters, auch sie sind falsch gegen dich; auch sie rufen dir laut nach. Traue ihnen nicht, wenn sie schon freundlich mit dir reden.« Das ist die Antwort Gottes. Wie kannst du so wehleidig und ängstlich sein, Jeremia? Was du bisher erfahren hast, ist doch erst ein Vorspiel, es werden dir noch viel härtere Belastungen aufgelegt werden! Man möchte vermuten, daß dieses Wort noch in die Anfangszeit der Nöte des Propheten hineingehört, 15, 15–20 dagegen mit der harten Forderung an Jeremia, zu Gott hin umzukehren und sich nicht zu seinen Widersachern hin von Gott wegzukehren, in die spätere Zeit.

Gehören in diese spätere Zeit auch die Worte von 20, 7–18, in denen man meint, dem Übermaß klagenden Leides aus des Propheten Munde zu begegnen? Von einer Antwort Gottes an den Propheten ist in diesen Versen nicht mehr die Rede. In dem mittleren der drei hier zusammengestellten Prophetenworte meint man noch zu sehen, wie Jeremia sich an die Verheißung Gottes, ihm zur Seite zu stehen, hängt. Auch hier ist der Ausgangspunkt des prophetischen Redens die Bedrohung durch die äußeren Widersacher: »Viele schon hörte ich zischeln – welch ein Grauen ringsum –: ›zeigt ihn an!‹ – ›so wollen wir ihn anzeigen! Ihr seine Vertrauten alle, belauert ihn! Vielleicht läßt er sich betören, daß wir seiner Herr werden und uns an ihm rächen‹. Aber der Herr ist mir wie ein furchtbarer Held; darum werden meine Verfolger zu Fall kommen und nichts vermögen. Sie werden schmähschandig zuschanden, weil es ihnen nicht glückt, in ewiger, unvergeßlicher Schmach. Der Herr der Heerscharen prüft den Gerechten, er sieht Nieren und Herz. Noch werde ich meine Rache an ihnen sehen; denn dir habe ich meine Sache anheimgestellt. Singet dem Herrn, lobpreiset dem Herrn; denn er hat das Leben des Armen aus der Hand der Übeltäter errettet.« Ob der abschließende hymnische Ruf des Lobpreises vom Propheten selber stammt, mag gefragt werden. Es ist nicht auszuschließen, daß hier einer, der des Propheten Worte weiter überliefert, lobpreisend seiner Gewißheit Ausdruck

gibt, daß Gott den Seinen nicht auf die Dauer verlassen kann, sondern es zuletzt zu dessen Heil herausführt und den Bedrängten und Armen aus seiner Bedrängnis errettet.

Das Wort, das gleich darauf folgt, zeigt den Propheten wieder in der Dunkelheit der Bedrängnis, aus der heraus er kein Licht zu sehen vermag. Wie in 15, 10 verwünscht er auch hier den Tag seiner Geburt. Blieb es aber dort bei einem bloßen Weheruf, der an die Mutter gerichtet war, die ihn geboren, so ist es hier zum Fluchwort gesteigert. Gewiß wird dieses nicht gegen die Mutter gerichtet. Solches wäre alttestamentlichem Glauben, der weiß, daß Vater und Mutter geehrt werden sollen, nicht gemäß. Aber der Fluch richtet sich gegen den Tag, der dem Propheten das Leben gab. »Verflucht der Tag, an dem ich geboren, der Tag, da mich meine Mutter gebar, sei nicht gesegnet. Verflucht der Mann, der meinem Vater die Botschaft brachte: Dir ist ein Knabe geboren! und ihn hocheifreute. Jenem Tage ergehe es wie den Städten, die der Herr zerstört hat ohne Erbarmen! (Vgl. die Erzählung von der Zerstörung von Sodom und Gomorrha Gen 19.) Er höre Wehgeschrei am Morgen und Kriegslärm zur Mittagszeit, weil er mich nicht gemordet im Mutterleibe, so daß meine Mutter mir zum Grabe geworden und ihr Schoß ewig schwanger geblieben wäre. Warum nur kam ich aus Muterschoß, daß ich Mühsal und Herzeleid schaue, daß meine Tage in Schande vergehen?« (20, 14–18). In hilfloser Verzweiflung spricht hier der Prophet den harten Fluch gegen den Tag aus, der seine Geburt gesehen, und auch gegen jenen Mann, der seinem Vater meinte eine gute Botschaft überbringen zu können, als er ihm von der Geburt eines Sohnes berichtete und ihm die Kunde brachte, die in Israel jedes Vaters Herz zu entzücken pflegte.

Gott ist in diesem verzweifelten Fluchwort nicht genannt. Es macht das in 20, 7–9 an Anfang der drei Spruchseinheiten stehende Wort besonders unheimlich, daß hier nun Gott selber in Anklagen und Vorwurf angedredet wird. »Du hast mich betört, o Herr, und ich habe mich betören lassen; du bist mit Gewalt über mich gekommen und hast obgesiegt. Ich bin zum Gelächter geworden den ganzen Tag, jeder spottet meiner. So oft ich rede, muß ich aufschreien: Unrecht, Gewalttat! muß ich rufen. Denn das Wort des Herrn ist mir zur Schmach und zum Hohn geworden den ganzen Tag.« Beides steckt in der Anklage gegen Gott drin: Beschwatzt hat er den Propheten. Dabei ist das Wort gebraucht, das vom Beschwatzen eines Mädchens gebraucht werden kann. Die Süßigkeit, die versprochen wird, von der 15, 16 geredet hatte, soll zur Selbstpreisgabe, auf welche dann die Schande folgt, verlocken. Und daneben das harte Wort von der Gewalttat und Vergewaltigung, der ein schwacher Mensch nicht zu widerstehen vermag, wenn der Stärkere ihn überfällt. So fühlt Jeremia sich von Gott überfallen und vergewaltigt. Beschwatzen und Vergewaltigung durch Gott haben den Propheten zu seinem Amt geführt, in dem er seinem Volke immer wieder »Un-

recht, Gewalttat!« ins Gesicht schreien muß. Die ganze Härte einer Gerichtspredigt, gegen die doch eigentlich, wie es schon in den frühen Worten des Propheten zu erkennen war, sein eigenes Herz steht, kommt darin zum Ausdruck. Die Folge aber ist es, daß er um des Wortes Gottes willen, das er auszurichten hat, »zur Schmach und zum Hohn« wird den ganzen Tag. Gottes Wort mit all seiner verführerischen Süßigkeit trägt ihm bei den Menschen, denen er es zu verkündigen hat, nur Spott und Hohn ein.

Dann aber kommt hier noch etwas ganz anderes, wovon bisher noch nicht geredet worden war, zum Vorschein: »Sage ich mir aber: ich will seiner nicht mehr gedenken, will nicht mehr reden in seinem Namen, dann wird es in meinem Herzen wie brennendes Feuer, verhalten in meinem Gebein. Ich mühe mich ab es zu tragen und vermag es nicht.« Hier wird erkennbar, daß der Prophet aus all seiner Bedrängnis heraus versucht hat, seinem Amte zu entlaufen. Er hat versucht, die Verkündigung zurückzuhalten und nicht mehr zu reden. Aber dann hat es in fiebriger Erregung angefangen in seinem Gebein zu brennen. Gottes Wort, das ihn getroffen hatte, bewies seine unwiderstehliche Macht, wie es sie schon in der Stunde der Berufung bewiesen hatte, so daß es Jeremia schließlich nicht mehr möglich war, es zu ertragen, und er wieder reden mußte. Der unwiderstehliche Zwang dessen, der vom göttlichen Auftrag gepackt worden ist, reden zu müssen, hat sich bis in sein leibliches Empfinden hinaus als mächtiger erwiesen, so daß er nicht schweigen konnte. Auch Paulus hat etwas von diesem Zwang erfahren, wenn er den Korinthern schreibt: »Wenn ich das Evangelium predige, so habe ich keinen Ruhm, denn ein Zwang liegt auf mir; denn wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predige« (1 Kor 9, 16). Wie viel härter aber liegt dieser Zwang da auf, wo ein Mensch nicht die Frohbotschaft, sondern die harte Gerichtsbotschaft zu verkündigen hat, wie es dem Jeremia widerfahren ist.

Die Frage möchte sich zum Schluß stellen, ob für den Propheten, der unter diesem harten Zwang ausgesandt worden ist, obwohl sein Herz mit seinem Volke mitlitt, irgendein Licht in seine Bedrängnis hinein gefallen ist, durch das ihm sein Tun und Erleiden sinnvoll gemacht werden konnte. Gewiß wußte der Prophet, und er hat es in dem Wort 15, 16 verraten, von der geheimnisvollen Seligkeit, von Gott in Dienst genommen und zu seinem Eigentum erklärt worden zu sein. Aber warum sein Leiden unter der Botschaft? Jene Antwort, die alttestamentlicher Glaube in Jes 53 ausgesprochen findet, wo der gerechte Bote Gottes stellvertretend »für die Vielen« leidet, ist Jeremia noch nicht zuteil geworden. Sie findet im Kreuz Jesu Christi ihre gewaltigste Erfüllung. Warum aber sein Leiden, was soll es vor Gott? Zwei Stellen im Jeremiabuch können vielleicht etwas Licht auf die göttliche Absicht, wie Jeremia sie vernehmen mochte, werfen. Es ist zunächst ein trauriges Wort, das Gott nach Jer 12, 7 durch seinen Propheten ausgehen läßt. »Ich habe mein Haus verlassen, mein Erbe verstoßen, habe den Liebling

meiner Seele in die Hand seiner Feinde gegeben. Mein Erbe ist mir geworden wie ein Löwe im Walde, darum lernte ich es hassen.« Durch dieses Wort scheint das Leiden Gottes selber durch, der um der Bosheit seines Volkes willen dieses richten muß. Und noch deutlicher ist das gleiche in einem Wort, das Jeremia im Namen Gottes an seinen treuen Gefährten Baruch richtet, zum Ausdruck gebracht. Auch Baruch hat mit Jeremia Not gelitten unter der Feindschaft seiner Umgebung und hat solches vor Gott geklagt: »Wehe mir, der Herr häuft noch Kummer auf meinen Schmerz. Müde bin ich vor Seufzen, doch Ruhe finde ich nicht.« Darauf aber erfolgt hier die Antwort Gottes, auch hier eine Antwort, die den ganzen Schmerz Gottes selber zum Ausdruck bringt: »So spricht der Herr: Siehe, was ich gebaut, ich reiße es nieder, und was ich gepflanzt, ich reiße es aus. Und du begehrt Großes für dich? Begehere es nicht!« (45, 4 f.). Das Leiden Baruchs, und darin ja auch das Leiden Jeremias, ist Teilhabe am göttlichen Leiden. Das ist es, was da zum Ausdruck kommt, wo der Verkündiger nicht einfach unbeteiligt das göttliche Wort ausrichtet, sondern sich selber mit seiner ganzen Person hineingebunden weiß: mit seinem Volke, und noch viel mehr, mit Gott selber mitleidend richtet er seine Botschaft aus. Nochmals werden wir an dem, was am Kreuze Christi geschehen ist, nicht vorbeischaun können. Da, wo das Lamm Gottes der Welt Sünde selber ans Kreuz getragen hat, da ist das Geheimnis dieses »Mitleidens« dessen, der Gottes Wort in seiner Person selber ist, in letzter Gültigkeit sichtbar geworden. Von da aber kommt in der Folge auch die Verkündigung der neutestamentlichen »frohen Botschaft« her.

Der apostolische Charakter der Kirche und die apostolische Sukzession

Verfaßt von der Internationalen Theologenkommission

Die vorliegende Studie möchte den Begriff der apostolischen Sukzession erhellen, einmal weil eine Darstellung der katholischen Lehre darüber für das kirchliche Leben bedeutsam erscheint, und auch weil der ökumenische Dialog es erfordert. Denn dieser ist allenthalben in der Welt im Gang, hat aber Aussicht auf künftiges Gedeihen nur, wenn die Katholiken im Bewußtsein ihrer katholischen Identität daran teilnehmen. Wir möchten deshalb die katholische Lehre über die apostolische Sukzession mit der Absicht vorstellen, unserer eigenen Brüder im Glauben zu stärken und die Entwicklung und Reifung des ökumenischen Dialogs zu fördern.

Ein paar Schwierigkeiten, die öfter Anstoß erregen:

- Was läßt sich, wissenschaftlich betrachtet, dem Neuen Testament entnehmen? Wie läßt sich der Zusammenhang zwischen ihm und der kirchlichen Überlieferung aufweisen?
- Welche Rolle spielt die Handauflegung bei der apostolischen Sukzession?
- Besteht nicht vielfach die Tendenz, die apostolische Sukzession mit dem apostolischen Charakter der Gesamtkirche gleichzusetzen, oder umgekehrt die letztere mit der ersten?
- Wie sind die Dienstämter der anderen Kirchen im Hinblick auf die apostolische Sukzession zu bewerten?

Hinter all diesen Fragen stellt sich das Problem nach den Beziehungen zwischen Schrift, Überlieferung und feierlichen Lehrerkklärungen der Kirche. Und Kirche muß dabei immer in ihrem ursprünglichen mysterialen Charakter gesehen werden: wie sie als ganze durch den Willen Gottes des Vaters dem Welterlösungsmysterium Christi entspringt und vom Heiligen Geist belebt und lebendig gegliedert wird. Die besondere und wesentliche Funktion der apostolischen Sukzession soll also in der gesamten, den apostolischen Glauben bekennenden und ihren Herrn bezeugenden Kirche eingebettet ausgelegt werden.

Grundlage ist die Heilige Schrift in ihrer Doppelbedeutung als geschichtliches und als inspiriertes Dokument. Als geschichtliches erzählt das Neue Testament die Hauptereignisse der Sendung Jesu und der Kirche des ersten Jahrhunderts, als inspiriertes bezeugt es diese grundlegenden Tatsachen, deutet sie, offenbart deren innere Tragweite und bewegten Zusammenhang. Als Ausdruck der Gedanken Gottes in menschlichen Worten bleibt die Schrift Wegleitung für das Denken der Kirche Christi durch alle Zeiten.

Wer der Schrift als inspirierter *normativen* Charakter für die Kirche aller Zeiten zuerkennt, liest sie notwendig *innerhalb* der *Tradition jener Kirche*, die die Schrift als inspiriert und normativ anerkannt hat. Gerade die Anerkennung des Normcharakters der Schrift impliziert die Anerkennung der Tradition, in deren Schoß die Schrift heranreift und als inspiriert betrachtet und angenommen worden ist. Normcharakter und Traditionsbezug bedingen sich also gegenseitig. Daraus folgt, daß alle eigentlich theologische Betrachtung der Schrift immer schon und auch eine kirchliche Betrachtung ist.

Als der methodische Ausgangspunkt dieser Studie ist somit festzuhalten: daß jeder Rekonstruktionsversuch, der Einzelphasen aus dem Bildungsprozeß der neutestamentlichen Schriften herausisolieren und von ihrer lebendigen Annahme durch die Kirche trennen wollte, in sich widersprüchlich ist. Diese theologische Methode, die in der Schrift ein unteilbares Ganzes erblickt, in Verbindung stehend mit dem Leben und Denken der Gemeinschaft, in der sie als Heilige Schrift gekannt und anerkannt wird, besagt keineswegs eine Neutralisierung des geschichtlichen Standpunkts durch ein kirchliches *Apriori*, das von den Forderungen historischer Exaktheit dispensieren würde. Freilich läßt unsere Methode die Grenzen eines reinen Historismus deutlich werden; sie ist sich bewußt, daß die rein historische Analyse eines einzelnen, aus seiner Wirkungsgeschichte isolierten Buches nicht mit Sicherheit erweisen kann, daß der konkrete Weg des Glaubens in der Geschichte der einzig wahre ist. Indes zerstören diese unzweifelbaren Grenzen historischer Beweisbarkeit nicht den Eigenwert und das Eigengewicht geschichtlicher Erkenntnis. Im Gegenteil: die Tatsache der Annahme der Schrift als solcher, die für die Urkirche konstitutive Bedeutung hat, muß immer wieder in ihrer Tragweite erwogen werden, das heißt, es gilt die Beziehung zwischen den unter sich verschiedenen Teilen und die Einheitlichkeit des Ganzen immer neu zu bedenken.

Damit ist auch gesagt, daß man die Schrift selbst nicht in eine Reihe von nebeneinandergeordneten Entwürfen auflösen kann, deren jeder ein nach Jesus von Nazareth ausgerichtetes Lebensprojekt beinhaltet; man muß sie vielmehr als einen geschichtlichen Weg deuten, auf dem die Einheit und Katholizität der Kirche in Erscheinung tritt. Auf diesem Weg, der drei große Strecken umfaßt: die vorösterliche, die apostolische und die nachapostolische¹ Zeit, behält jede Strecke ihr eigenes Gewicht, und es ist bezeichnend, daß die »apostolischen Männer«, von denen das letzte Konzil spricht², einen Teil der Schriften des Neuen Testaments zu verfassen vermocht haben.

¹ Die persönliche Anwesenheit der Apostel ist das Kennzeichen des apostolischen Zeitalters, das sich deshalb zeitlich nicht genau abgrenzen läßt: die Apostel sind in den verschiedenen Kirchen zu verschiedenen Zeiten gestorben. Die nachapostolische Zeit wird hier verstanden als die Periode zwischen dem Tod der Apostel und dem Abschluß der kanonischen Schriften, die sich öfter unter dem Namen und mit der Autorität eines Apostels vorstellen, um die Kontinuität mit ihrer Botschaft, die sie aktualisieren, zu dokumentieren.

² *Dei Verbum* 18.

Daran nun wird klar die Weise sichtbar, wie die Gemeinde Jesu Christi das Problem gelöst hat, apostolisch zu bleiben, obschon sie nachapostolisch geworden war. Es gibt also einen spezifischen Normcharakter der nachapostolischen Schriften des Neuen Testaments für die gesamte Kirchenzeit nach den Aposteln, die gewiß auf den Aposteln begründet bleibt, welche ihrerseits in Christus gründen.

In den nachapostolischen Texten wird die Tradition deutlich durch die Schrift selber bezeugt, und schon beginnt sich das Lehramt im Rückverweis auf die Lehre der Apostel (vgl. Apg 2, 42; 2 Petr 1, 20; vgl. Eph 3, 5) zu bekunden. Dieses Lehramt wird sich im zweiten Jahrhundert voll entfalten, in dem sich dann auch der Begriff der apostolischen Sukzession vollends klären wird.

In Einheit überlieferten uns Schrift und Tradition, so wie sie von der Kirche meditiert, vom Lehramt interpretiert werden, getreu die Lehre Christi, unseres Gottes und Herrn, und regeln die Lehre, die die Kirche allen Völkern zu verkünden und für jede neue Generation bis ans Ende neu anzuwenden hat.

Aus dieser echt theologischen und dem letzten Konzil gemäßen Sicht sind die folgenden Aussagen über die apostolische Sukzession und über die Bewertung der kirchlichen Ämter in dem mit der katholischen Kirche noch nicht voll vereinten Gemeinschaften verfaßt.

1. Apostolischer Charakter der Kirche und allgemeines Priestertum

a) Im Glaubensbekenntnis heißt es, die Kirche sei apostolisch. Das bedeutet nicht nur, daß sie den apostolischen Glauben weiterhin bekennt, sondern entschlossen ist, unter der Norm der Urkirche zu leben, die von den ersten Zeugen Christi begründet und von dem Geist belebt wird, den der Herr ihr nach seiner Auferstehung verliehen hat.

Apostelbriefe und Apostelgeschichte zeigen die wirksame Gegenwart dieses Geistes in der ganzen Kirche, nicht nur hinsichtlich ihrer Verbreitung, sondern mehr noch was die Verwandlung der Herzen betrifft: er formt diese der innern Gesinnung Christi an. Der sterbende Stephanus wiederholt die Verzeihensworte Jesu am Kreuz; als Petrus und Johannes gegeißelt werden, freuen sie sich, des Leidens mit Ihm würdig befunden worden zu sein; Paulus trägt Seine Wundmale (Gal 6, 17), will dem Tod Christi gleichgestaltet werden (Phil 3, 10), einzig den Gekreuzigten kennen (1 Kor 1, 23; 2, 2), versteht seine Existenz als Angleichung an das erlösende Kreuzesopfer (Phil 2, 13; Kol 1, 24).

b) Diese Angleichung an die Gesinnung Christi und besonders an seinen Opfertod für die Welt ist der letzte Sinn jedes Lebens, das christlich, geistlich, apostolisch sein möchte.

Daher paßt die Urkirche die sazerdotale Sprache des Alten Bundes Christus an, dem Osterlamm des Neuen Bundes (1 Kor 5, 7), und dann auch, bezogen auf Ihn, den Christen, deren Leben sich durch seine Bezogenheit auf das Mysterium von Tod und Auferstehung definiert. Sie, die durch die Verkündigung des Evangeliums bekehrt wurden, sind überzeugt, ein »heiliges und königliches Priestertum« darzuleben, die pneumatische Übersetzung desjenigen des alten Volkes (2 Petr 2, 5.9; vgl. Ex 19, 6; Is 61, 6). Ermöglicht wird das durch die opferhafte Selbsthingabe Dessen, der in sich selbst alle alten Opfer zusammenfaßt und den Weg zum totalen, endzeitlichen Opfer der Gesamtkirche öffnet (vgl. Augustin, Gottesstaat X, c 6).

Denn die Christen feiern als lebendige Steine des neuen Tempels, der auf Christus gegründeten Kirche, in der Neuheit des Geistes einen Gottesdienst, der zugleich persönlich ist – da ein jeder sein Leben »als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer darbringen« soll (Röm 12, 1 f.; vgl. 1 Petr 2, 5) – und gemeinschaftlich, weil alle zusammen das »pneumatische Gebäude«, das »heilige« und »königliche Priestertum« (1 Petr 2, 9) darstellen, dessen Ziel es ist, »pneumatische, Gott wohlgefällige Gaben durch Jesus Christus« darzubringen (1 Petr 2, 5).

Dieses Priestertum hat mehrere Dimensionen: eine *ethische*, denn täglich und durch alle Akte des gewöhnlichen Lebens soll es ausgeübt werden, eine *endzeitliche*, denn für die kommende Ewigkeit hat Christus uns zu »einem Königtum von Priestern für Gott, seinen Vater, gemacht« (Apk 1, 6), und eine eigentlich *kultische*, da die Eucharistie, aus der die Christen leben, von Paulus mit den Opfern des Alten Bundes, ja sogar – um den Gegensatz hervorzuheben – mit denjenigen der Heiden verglichen wird (1 Kor 10, 16–21).

c) Nun aber hat Christus zur Begründung, Belebung und Erhaltung dieses Priestertums der Christen ein Dienstamt eingerichtet, durch dessen Zeichen und Werkzeuglichkeit er seinem Volk die Früchte seines Lebens, Sterbens und Auferstehens durch die Zeiten hindurch mitteilt.

Die ersten Fundamente dieses Dienstamtes wurden schon bei der Berufung der Zwölf gelegt, die das neue Israel in seiner Gesamtheit repräsentierten und nach Ostern die privilegierten Zeugen der Verkündigung der Heilsbotschaft, die Leiter des Neuen Volkes, die »Mitarbeiter Gottes bei der Errichtung seines Hauses sein werden« (vgl. 1 Kor 3, 9). Die Funktion dieses Dienstamtes ist für jede christliche Generation wesentlich; deshalb muß es sich in einer ununterbrochenen Folge von den Aposteln her überliefern.

Wenn man sagen kann, daß die Gesamtkirche auf dem Fundament der Apostel aufgebaut ist (Eph 2, 20; Apk 21, 14), so muß gleichzeitig und un-

trennbar davon hinzugefügt werden, daß diese der ganzen Kirche eignende Apostolizität der dienstamtlichen apostolischen Abfolge zugestaltet ist, die eine unabdingbare kirchliche Struktur im Dienst aller Christen bleibt.

2. Die Eigenständigkeit der apostolischen Grundlage der Kirche

Das auszeichnende Merkmal des apostolischen Fundaments der Kirche ist, daß es zugleich geschichtlich und pneumatisch ist.

Geschichtlich ist es, sofern es durch einen geschichtlichen Akt Jesu in seinem Erdenleben gesetzt worden ist: durch die Berufung der Zwölf schon zu Beginn seiner öffentlichen Tätigkeit, ihre Einsetzung als Repräsentanten des neuen Israel, um dann immer enger Jesu innerem Weg beigesellt zu werden, der sich in Kreuz und Auferstehung vollendet (Mk 1, 17; 3, 14; Lk 22, 28; Joh 15, 16).

Die Auferstehung verändert die vorösterliche apostolische Struktur nicht, sondern bestätigt sie. Christus bestellt die Zwölf in besonderer Art zu Zeugen seiner Auferstehung gemäß der von ihm vor seinem Tod aufgestellten Ordnung; das älteste Auferstehungsbekenntnis spricht von den Zwölfen und Petrus als von den abgehobenen Zeugen der Auferstehung (1 Kor 15, 5). Jene, die sich Jesus seit Beginn seiner Verkündigung bis zum Leiden hin zugesellt hatte, können öffentlich bezeugen, daß es *dieser gleiche Jesus* ist, der auferstanden ist (Joh 15, 27). Nach dem Abfall des Judas, noch vor Pfingsten, war es Sorge der Elf, ihrem apostolischen Dienstamt einen der Jünger beizugesellen, der Jesus seit seiner Taufe begleitet hatte, damit er mit ihnen zusammen seine Auferstehung bezeuge (Apg 1, 17.22 f.). Paulus seinerseits wird vom Auferstandenen selbst zum Apostolat gerufen und so in die Fundamente der Kirche eingegliedert; er ist sich aber bewußt, der Gemeinschaft mit den Zwölf zu bedürfen.

Diese Grundlegung ist nicht nur eine geschichtliche, sondern ebenso sehr eine pneumatische. Christi Osteropfer, vorweggenommen im Letzten Abendmahl, begründet das Volk des neuen Bundesschlusses und begreift deshalb die ganze Menschheitsgeschichte in sich ein. Der Auftrag zur Verkündigung, Leitung, Versöhnung und Heiligung, der den ersten Zeugen anvertraut worden war, kann unmöglich auf deren Lebenszeit eingeschränkt werden. Was die Eucharistie betrifft, so sagt die Überlieferung, deren Grundlinien sich bereits im ersten Jahrhundert abzeichnen (Lk, Joh), daß den Aposteln aufgrund ihrer Teilnahme am Abendmahl die Vollmacht verliehen wurde, der eucharistischen Feier vorzustehen.

Das apostolische Dienstamt ist somit eine endzeitliche Einrichtung. Sein pneumatischer Ursprung wird in den vom Geiste inspirierten Gebet Christi umrißweise sichtbar, worin er, wie an allen großen Wendepunkten seines

Lebens, den Willen des Vaters erkennt (Lk 6, 12 ff.; vgl. Joh 17, 19). Die pneumatische Teilnahme der Apostel am Mysterium Christi erfüllt sich bei der vollen Ausgießung des Heiligen Geistes nach Ostern (Joh 20, 22; Lk 24, 44–49). Der Geist erinnert sie an alles, was Jesus gesagt hat (Joh 14, 26) und führt sie in ein tieferes Verständnis seines Mysteriums ein (Joh 16, 13–15). Eben deshalb darf das Kerygma, falls es verstanden werden soll, weder vom Glauben, mit dem sich die Zwölf und Paulus zum Herrn bekehrt haben, getrennt werden, noch auch bloß davon abstrahieren, und ebensowenig vom Zeugnis ihres gesamten Lebens.

3. Die Apostel und die apostolische Sukzession in der Geschichte

Die Zeugnisse des Neuen Testaments zu Beginn der Kirchengeschichte zeigen zu Lebzeiten der Apostel gewisse Unterschiede in der Organisation der Gemeinden, aber auch eine Tendenz des Lehr- und Leitungsamtes, sich in der nachfolgenden Periode zu behaupten und zu verstärken.

Die Männer, die zu Lebzeiten der Apostel und nach ihrem Tod die Gemeinden lenkten, tragen in den neutestamentlichen Texten verschiedene Namen: *presbyteroi-episkopoi*, sie werden als *poimenes*, *hegoumenoi*, *proistamenoi*, *kyberneseis* beschrieben. Die *presbyteroi-episkopoi* sind von der übrigen Kirche durch ihr apostolisches Dienstamt des Lehrens und der Leitung abgehoben. Wie immer sie gewählt sein mochten, durch die Autorität der Zwölf oder Pauli oder in Abhängigkeit von ihnen, sie nehmen an der Autorität der durch Christus eingesetzten Apostel teil, die trotzdem für immer ihren einzigartigen Charakter behalten.

Im Lauf der Zeit hat sich dieses Dienstamt aus innerer Konsequenz und Notwendigkeit entwickelt, wobei äußere Faktoren, zumal die Verteidigung gegen Irrtümer und fehlende Einigkeit der Gemeinden, es zu festigen mithalfen. Als dann aber die Gemeinden die Apostel nicht mehr als Lebende bei sich hatten, sich aber dennoch weiterhin auf ihre Autorität beziehen wollten, mußte die Funktion der Apostel in den Gemeinden und ihnen gegenüber auf adäquate Art beibehalten und weitergeführt werden.

Bereits in den neutestamentlichen Schriften, die den Übergang vom apostolischen zum nachapostolischen Zeitalter erkennen lassen, zeichnet sich eine Entwicklung ab, die im zweiten Jahrhundert zu einer Stabilisierung und allgemeinen Anerkennung des Dienstamtes des Bischofs führte. Die Stufen dieser Entwicklung sind in den letzten Schriften des *Corpus Paulinum* und auch in anderen Texten erkennbar, die an die Autorität der Apostel anknüpfen. Was die Apostel für die Gemeinden der Gründungszeit bedeuteten, wurde durch die Reflexion der nachapostolischen Zeit auf ihre Ursprünge als für die Struktur der Gesamtkirche wie für die einzelnen Gemeinden

wesentlich erkannt. Das in dieser Reflexion gewonnene Prinzip der Apostolizität der Kirche hat zur Anerkennung des Dienstamtes der Belehrung und Leitung als einer von Christus her stammenden und durch die Apostel vermittelten Institution geführt.

Die Kirche lebt in der Gewißheit, daß Jesus vor Verlassen dieser Welt die Elf mit einem universalen Auftrag und mit der Verheißung hinausgesandt hat, ihnen alle Tage bis ans Ende der Welt gegenwärtig zu bleiben (Mt 28, 18–20). Die Zeit der Kirche als Zeit dieser universalen Sendung bleibt somit selber in dieser Gegenwart Christi einbegriffen, die dieselbe ist in der apostolischen wie in der nachapostolischen Zeit und die Gestalt eines einzigen apostolischen Dienstamtes begründet.

Spannungen zwischen Gemeinde und Trägern eines Dienstamtes mit Autorität sind nicht völlig vermeidbar, wie schon die neutestamentlichen Schriften bezeugen. Paulus hat sich einerseits bemüht, das Evangelium mit und in der Gemeinde zu verstehen und Normen für das christliche Leben zu finden; andererseits stellte er sich ihr, wo es um die Wahrheit des Evangeliums oder unabdingbarer Prinzipien christlichen Lebens (vgl. 1 Kor 7 usf.) ging, mit apostolischer Vollmacht gegenüber (vgl. 2 Kor, Gal). Entsprechend darf das Leitungsamt sich nie von der Gemeinde abtrennen und sich über diese erheben, es hat seinen Dienst in ihr und für sie zu verrichten. Aber indem die neutestamentliche Gemeinde die apostolische Leitung annimmt – mag sie durch die Apostel selbst oder durch ihnen nachfolgende Diener erfolgen –, unterwirft sie sich der Führung des Dienstamtes, das sich selbst auf die Autorität des Herrn zurückbezieht.

Die Spärlichkeit der Texte erlaubt uns nicht, die Übergänge so scharf zu verfolgen, wie wir es gerne möchten.

Am Ende des ersten Jahrhunderts läßt sich erkennen, daß die Apostel, ihre unmittelbaren Mitarbeiter und schließlich ihre Nachfolger die örtlichen Kollegien von *presbyteroi* und *episkopoi* beseelen. Zu Beginn des zweiten Jahrhunderts tritt das Bild des einzigen Bischofs als Haupt der Gemeinde in den Briefen des hl. Ignatius wirkungsvoll hervor, der zudem behauptet, diese Institution bestehe »bis an die Grenzen der Erde« (Ad Eph 3, 2). Im Lauf des zweiten Jahrhunderts wird sie in der Folge des Klemensbriefs ausdrücklich als die Trägerin der apostolischen Sukzession anerkannt.

Die in den Pastoralbriefen bezeugte Ordination durch Handauflegung erscheint innerhalb des Klärungsprozesses als ein wichtiger Schritt zur Aufrechterhaltung der apostolischen Überlieferung und zur Verbürgung der Nachfolge im Amt. Texte des dritten Jahrhunderts (»*Traditio*« Hippolyts) zeigen, daß sie unangefochten als ein erworbenes Gut galt und als eine notwendige Einrichtung angesehen wurde.

Klemens von Rom und Irenäus entwickeln eine Lehre von der pastoralen Leitung und vom Wort, die aus der Einheit zwischen Wort, Sendung und

Dienst den Gedanken einer apostolischen Sukzession hervorgehen läßt; diese steht seither im Herzen des Selbstverständnisses der Kirche.

4. Der pneumatische Aspekt der apostolischen Sukzession

Wenn wir uns nach diesem geschichtlichen Durchblick dem pneumatischen Aspekt der apostolischen Sukzession zuwenden, so gilt es, zunächst zu unterstreichen, daß der ordinierte Dienst zwar gewiß mit Autorität das Evangelium repräsentiert und sich grundsätzlich als Dienst an der ganzen Kirche versteht (2 Kor 4, 5), aber an erster Stelle vom amtlichen Diener verlangt, daß er den erniedrigten und gekreuzigten Christus vergegenwärtigt (2 Kor 6, 4 ff.; Gal 2, 19 ff.; 6, 14; 1 Kor 4, 9 ff.).

Die Kirche, der er dient, ist in ihrer Ganzheit wie in jedem ihrer Glieder vom Geist durchtränkt und bewegt, da jeder Christ »vom Geist belehrt« wird (1 Thess 4, 9; vgl. Hebr 8, 11 ff.; 1 Joh 2, 20.27 Joh 6, 45). Der priesterliche Dienst kann ihm somit nur machtvoll in Erinnerung rufen, was inchoativ schon in seinem Taufglauben eingeschlossen war, dessen Fülle er aber hienieden niemals ausschöpfen kann. Entsprechend muß der Gläubige seinen Glauben und sein christliches Leben durch die sakramentale Mitteilung des göttlichen Lebens nähren. Die Norm des Glaubens – die wir in ihrem formalen Charakter als *regula fidei* bezeichnen – ist ihm durch das Wirken des Geistes *immanent* und bleibt ihm als einzelнем Menschen dennoch *transzendent*, da sie niemals rein individuell sein kann, sondern wesentlich kirchlich und katholisch ist.

Somit ist in der Glaubensregel die Unmittelbarkeit des göttlichen Pneuma zu jeder Person notwendig mit der sozialen Form desselben Glaubens verbunden. Der Spruch Pauli, daß »keiner ›Jesus ist Herr‹ sagen kann, außer im Heiligen Geist« (1 Kor 12, 3), bleibt immer gültig; ohne die Konversion, die einzig der Geist den Herzen schenkt, kann keiner Jesus in seiner Qualität als Sohn Gottes erkennen, und nur wer ihn als Sohn erkennt, wird wahrhaft Den erkennen, den er »Vater« nennt (vgl. Joh 14, 7; 8, 19 usf.). Weil uns also der Geist die Erkenntnis des Vaters durch Jesus vermittelt, ist der christliche Glaube trinitarisch: seine pneumatische *Form* schließt diesen *Inhalt* notwendig in sich, der sich in der trinitarisch geformten Taufe sakramental ausdrückt und verwirklicht.

Die Glaubensregel, das heißt die Urform der Taufkatechese, in der sich der trinitarische Inhalt entfaltet, bildet in ihrer Einheit von Form und Inhalt den bleibenden Angelpunkt der Apostolizität und damit der Katholizität der Kirche. Sie verwirklicht die *Apostolizität*, weil sie die Herolde des Glaubens an die christologisch-pneumatologische Regel bindet; sie sprechen

nicht in ihrem eigenen Namen, sondern bezeugen, was sie gehört haben (vgl. Joh 7, 18; 16, 13 *usf.*).

Jesus Christus erweist sich als der Sohn, sofern er verkündet, was vom Vater kommt. Der Geist erweist sich als der Geist des Vaters und des Sohnes, weil er nicht aus dem Eigenen schöpft, sondern beide offenbart und das in Erinnerung ruft, was vom Sohn kommt (Joh 16, 13 *f.*). Dies wird im Weiterwirken des Sohnes und seines Geistes zum unterscheidenden Merkmal der apostolischen Sukzession.

Das kirchliche Lehramt unterscheidet sich sowohl von einem bloßen Lehramt von Doktoren wie von einer autoritären Macht. Wo das Lehramt an die Professoren überginge, wäre der Glaube an die Ansichten von Individuen gebunden und damit zu einem großen Teil dem Zeitgeist ausgeliefert. Und wo der Glaube von der despotischen Macht gewisser Einzel- oder Kollektivpersonen abhinge, die von sich her dekretierten, was normativ ist, wäre die Wahrheit durch eine Willkürmacht ersetzt. Das wahre apostolische Lehramt dagegen ist an das Wort des Herrn gebunden und führt dadurch die Hörer in dessen Freiheit.

Nichts an der Kirche entgeht der apostolischen Vermittlung: weder die Hirten noch ihre Herde, weder die Glaubensaussagen noch die Vorschriften christlichen Lebens. Das ordinierte Dienstatmt ist sogar doppelt an diese Vermittlung gebunden, da es selbst einerseits der Regel der christlichen Ursprünge unterworfen ist, und andererseits (nach einem Wort Augustins) gehalten ist, sich durch die Gemeinschaft der Gläubigen belehren zu lassen, die es selber belehren muß.

Aus dem Gesagten lassen sich zwei Folgerungen ziehen:

1. Kein Prediger des Evangeliums hat das Recht, dieses gemäß seiner persönlichen Hypothesen zu verkünden. *Er verkündet den Glauben der apostolischen Kirche, und nicht seine Persönlichkeit oder seine religiösen Erfahrungen.*

Das besagt, daß zu den beiden erwähnten Momenten der Glaubensregel – der Form und dem Inhalt – ein drittes hinzutritt: die Glaubensregel fordert einen *gesendeten* Zeugen, der sich nicht selber beglaubigt, den auch keine einzelne Gemeinde zu beglaubigen befugt ist, und das aufgrund der Transzendenz des göttlichen Wortes. Die Beglaubigung kann einzig sakramental erfolgen, vermittelt derer, die schon gesandt wurden. Gewiß, der Geist erweckt in der Kirche ständig die verschiedensten Charismen der Verkündigung und des Dienstes und eifert alle Christen dazu an, ihren Glauben zu bezeugen; aber diese Tätigkeiten müssen in einem Bezug zu den drei erwähnten Elementen der Glaubensregel ausgeübt werden (vgl. *Lum. Gent.* 12).

2. Die *Sendung*, die so – einmal mehr nach dem trinitarischen Prinzip – zur Glaubensregel gehört, *bezieht sich auf die Katholizität des Glaubens*, die

eine Folge ihrer Apostolizität und gleichzeitig die Bedingung ihrer immerwährenden Dauer ist. Denn kein Individuum und keine vereinzelte Gemeinde haben die Vollmacht zu senden. Einzig das Verbundensein mit dem Ganzen (*»kat'-holon«*) – die Katholizität in Raum und Zeit – verbürgt die Fortdauer innerhalb der Sendung.

So erklärt die Katholizität ferner, daß der Gläubige als ein Glied der Kirche in die unmittelbare Teilnahme am dreieinigen Leben durch die *Vermittlung* eingeführt wird, nicht nur des Gottesmenschen, sondern auch seiner Kirche, die ihm innig verbunden ist. Diese Vermittlung der Kirche muß, aufgrund der katholischen Dimension ihrer Wahrheit und ihres Lebens, auf normative Weise erfolgen, nämlich durch ein Amt, das ihr als konstitutive Form eingestiftet ist. Dieses wird sich nicht bloß auf eine historisch vergangene Zeit beziehen dürfen (die durch eine Sammlung von Dokumenten repräsentiert sein kann), es muß vielmehr in diesem Sichbeziehen mit der Vollmacht ausgestattet sein, selber den Ursprung, den lebendigen Christus, zu repräsentieren, durch offiziell autorisierte Verkündigung des Evangeliums wie durch autorisierte Zelebration sakramentaler Akte, vorab der Eucharistie.

5. Die apostolische Sukzession und ihre Weitergabe

Wie das menschengewordene göttliche Wort selber die Verkündigung und das Mitteilungsprinzip des göttlichen Lebens ist, das uns eingesenkt wurde, *so ist der amtliche Dienst am Wort in seiner Fülle auch Dienst an den Sakramenten des Glaubens, vorab der Eucharistie*, worin das göttliche Wort, Christus, nicht aufhört, ein aktuelles Heilsereignis für die Menschen zu sein. Die pastorale Autorität ist die Verantwortung des apostolischen Dienstamtes hinsichtlich der Einheit der Kirche und ihrer Entwicklung, deren Quelle das Wort ist, und deren Kundgabe und Ort wesentlicher Verwirklichung die Sakramente bilden.

Die apostolische Sukzession ist also jener Aspekt des Wesens und Lebens der Kirche, der die aktuelle Abhängigkeit der Gemeinde von Christus durch seine Gesendeten hindurch offenbart. Der apostolische Dienst ist das Sakrament der wirksamen Gegenwart Christi und des Geistes inmitten des Gottesvolkes, ohne daß darob der unmittelbare Einfluß Christi und des Geistes auf jeden einzelnen Gläubigen verdunkelt würde.

Das Charisma der apostolischen Sukzession wird in der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche empfangen. Es setzt voraus, daß der Anwärter, der durch die Ordination in die Körperschaft der amtlichen Diener eingefügt werden soll, den Glauben der Kirche besitzt. Doch das genügt noch nicht. Die Gnade des Amtes wird *in einem Akt* mitgeteilt, die das sichtbare und wirksame Zeichen der Gabe des Geistes ist, einem Akt, der als Werkzeug

einen oder mehrere Träger des Amtes miteinbezieht, die selber innerhalb der apostolischen Sukzession stehen.

Die Weitergabe des apostolischen Dienstamtes geschieht somit im Weihe-sakrament, durch einen Ritus, der ein sichtbares Zeichen und eine Anrufung Gottes (Epiklese) enthält, Er möge dem zu Weihenden die Gabe seines Heiligen Geistes mitteilen mitsamt den zur Erfüllung seiner Aufgabe nötigen Vollmachten. Das sinnliche Zeichen ist seit dem Neuen Testament die Handauflegung (vgl. *Lum. Gent.* 21). Der Weiheritus bezeugt, daß das, was im Wehekandidaten geschieht, nicht menschlichen Ursprungs ist, und daß die Kirche nicht nach ihrem Belieben über die Gabe des Geistes verfügt.

Im Bewußtsein, daß ihr Sein an die Apostolizität gebunden ist und daß das durch das Weihesakrament übergebene Amt den Kandidaten in das apostolische Bekenntnis der Wahrheit des Vaters einfügt, hat die Kirche für die apostolische Sukzession im strikten Wortsinn es als notwendig erachtet, daß die Ordination in dem Glauben verliehen und empfangen wird, den sie selbst mit dieser verbindet.

Die apostolische Sukzession des Dienstamtes geht die ganze Kirche an, sie stammt aber nicht aus der Kirche als solcher, sondern geht von Christus auf die Apostel über, und von den Aposteln auf alle Bischöfe bis ans Ende der Zeit.

6. Elemente für eine Bewertung der nichtkatholischen Dienstämter

Der vorausgehende Überblick über das katholische Verständnis der apostolischen Sukzession gibt uns die Möglichkeit, die Hauptlinien einer Bewertung der nichtkatholischen Dienstämter vorzulegen. In diesem Zusammenhang ist es unerlässlich, die Verschiedenheiten des Ursprungs dieser Kirchen und Gemeinschaften, ihre Entwicklung sowie ihr Selbstverständnis im Auge zu behalten.

a) Trotz verschiedener Einschätzung des Amtes Petri sind die katholische, die orthodoxe und andere Kirchen, welche die Realität der apostolischen Sukzession bewahrt haben, in einer gemeinsamen grundlegenden Anschauung von der Sakramentalität der Kirche geeint, die sich seit der Zeit des Neuen Testaments durch die gemeinsamen Väter (vornehmlich Irenäus) hindurch erhalten und entfaltet hat.

Diese Kirchen betrachten die sakramentale Eingliederung in das kirchliche Dienstamt, die sich durch Handauflegung und Anrufung des Heiligen Geistes vollzieht, als die unerlässliche Form für die Weitergabe der apostolischen Sukzession, die allein die Kirche in der Lehre und *Communio* verharren läßt. Diese Einhelligkeit betrifft des nie unterbrochenen Zusammenhangs von

Schrift, Tradition und Sakrament ist der Grund, weshalb die *Communio* zwischen diesen Kirchen und der katholischen Kirche nie völlig aufgehört hat und heute wiederbelebt werden kann.

b) Fruchtbare Gespräche werden mit den anglikanischen kirchlichen Gemeinschaften geführt, die die Handauflegung bewahrt haben, deren Auslegung aber geschwankt hat.

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die Ergebnisse dieser Gespräche vorwegzunehmen, die zu klären suchen, wieweit die tragenden Elemente der Einheit im Ritus der Handauflegung und der zugehörigen Gebete eingeschlossen sind.

c) Die aus der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts entstandenen Gemeinschaften sind unter sich so verschieden, daß die Schilderung ihrer Beziehungen zur katholischen Kirche entsprechend jedem einzelnen Fall nuanciert werden muß. Immerhin treten ein paar Grundlinien heraus. Ein gemeinsames Betreiben der Reformation war es, das Band zwischen Schrift und Tradition der Kirche zugunsten der Normativität der alleinigen Schrift fallen zu lassen. Selbst wenn man sich nachträglich vielfach auf die Tradition beruft, billigt man ihr doch nicht die gleiche Dignität zu wie die alte Kirche.

Da das Weihesakrament der unerläßliche sakramentale Ausdruck der *Communio* in der Tradition ist, hat die Verkündigung des *sola scriptura* eine Verdunkelung des alten Kirchenbegriffs und ihres Priestertums zur Folge gehabt. Faktisch hat man dann auch durch die Jahrhunderte hindurch oft auf die Handauflegung durch schon Geweihte oder auch andere verzichtet, und wo sie erfolgte, besaß sie nicht dieselbe Bedeutung wie in der Kirche der Überlieferung.

Dieser Unterschied in der Art, in das Dienstamt einzuführen und dieses zu deuten, ist nur das sichtbarste Anzeichen dafür, daß die Begriffe Kirche und Tradition in der Tiefe anders aufgefaßt werden. Manche vielversprechende Annäherungen³ haben die Kontakte mit dieser Tradition wiederherzustellen begonnen, wenngleich der Bruch noch nicht wirksam überwunden worden ist. Unter solchen Umständen bleibt die Interkommunion für den Augenblick unmöglich⁴, weil die sakramentale Kontinuität in der apostolischen Sukzession seit den Anfängen sowohl für die orthodoxen Kirchen wie für die katholische Kirche ein unverzichtbares Moment kirchlicher *Communio* darstellt.

Diese Feststellung besagt keineswegs, daß damit die kirchlichen und pneumatischen Qualitäten der Ämter in protestantischen Gemeinschaften belang-

³ Vgl. die Ergebnisse gewisser Dialoge zwischen beiden Kirchen.

⁴ Für die eucharistische Gastfreundschaft in Einzelfällen vgl. das ökumenische Direktorium Nr. 38 ff.

los seien. Die Amtsträger haben ihre Gemeinden aufgebaut und geistig ernährt; durch die Taufe, durch Erforschung und Verkündigung des Wortes, durch gemeinsames Gebet und Feier des Abendmahls, durch persönlichen Eifer, haben sie die Menschen zum Glauben an Christus erzogen und ihnen geholfen, den Weg des Heils zu finden. Es bestehen also in diesen Gemeinschaften Elemente, die sicherlich zur Apostolizität der einzigen Kirche Christi gehören⁵.

Selbst wenn die Einigung mit der katholischen Kirche sich nur sakramental, und nie aufgrund rein rechtlicher oder administrativer Maßnahmen⁶, herstellen läßt, ist die pneumatische Qualität dieser Ämter keinesfalls geringzuschätzen. Ein Einigungsakt müßte bestehende Werte in die *Catholica* integrieren, und der Ritus der Wiederversöhnung müßte zweifellos ausdrücken, daß real existierende Charismen mitaufgenommen werden.

⁵ Vgl. die Dogm. Konstitution *Lumen Gentium* Nr. 15 und das Dekret *Unitatis Redintegratio* Nr. 3 und 19–23.

⁶ Wollte man sich den Ritus schenken und ihn durch einen einfachen Beschluß irgendeiner Instanz ersetzen, so würde man die sakramentale Gabe, die unverfügbar ist, durch die eigene Vollmacht der Amtsdienere zu ersetzen versuchen.

Tagebuchblätter

Von Lorenz Mösenlechner

Ein entwurzelter Glaube
befaßt sich mit der Materie.

Wo der unbegreifliche Gott als Halt
nicht mehr zu Gesicht kommt,
da greift man nach dem Satz,
den man zerlegen kann,
da greift man nach dem Stein,
den man verbauen kann,
da greift man nach der Aktion,
die unsere Existenz vor der Welt rechtfertigen kann:
aber wer rechtfertigt diese Welt?

16. 4. 73

Viele sehen ihre Glaubensleistung in dem stufenweisen Abbau
des Bestehenden
einem nach seinen Rechten verlangenden Verstand und Ge-
wissen gegenüber,
andere in einer modifizierenden Anordnung
des Überkommenen:

all das ist Vergeudung und Leben auf Kosten eines Vermäch-
nisses, das uns gar nicht gehört,
mit dem wir uns frühzeitig als dem unseren identifiziert haben:
und das wir so mit unserer vermeintlichen moralischen Leistung
eines Nachgebens in der Diskussion
(die uns so verführerisch hineindrängt in die Position des „Ver-
walters“!)
schon immer als forderndes Gegenüber aus dem Auge verloren
haben.

Wie gefährlich für den Glauben sind die, die sich zum Glauben
zwingen!

Notwendig können sie Glauben nur als Zwang verstehen —
Glaubensannahme ist aber keine Leistung,
sie ist konkrete Befreiung —
oder sie ist nicht.

So verstanden ist es einfach ein Unsinn etwas am Glauben „leichter machen“ zu wollen und sich dabei auch noch großzügig vorzukommen.

9. 5. 73

Ein guter Teil der Schuld an der „Glaubenskrise“ liegt bei den heimlichen Zweifeln der amtlichen Verwalter, die meinen „ihre Sache“ verteidigen zu müssen: Verhängnisvolle Folgen einer Schein-Identifikation.

Der Türhüter fixiert die Aufmerksamkeit derer, die eintreten wollen, mit seinen Hinweisen auf Gefährliches und Gefährdetes.

Ein anderer Gedanke, als daß der Weg nur über die Mauer gehen könnte, kommt den Leuten gar nicht mehr.

Alle sind so sehr mit mühsamen, vergeblichen Kletterversuchen beschäftigt (und wenn man sich einmal festbeißt, wie ist man überzeugt, daß es „da irgendwo“ weitergehen muß), daß es keinem mehr in den Sinn kommt, zum Türhüter zu sagen, er solle ein wenig zur Seite gehen — und der Eingang wäre ganz einfach frei.

22. 5. 73

Institution: geflohen und gesucht

Von Klaus Hemmerle und Hans Urs von Balthasar

In zehn Jahren hat sich das Verhältnis der jüngeren Christen zur Kirche stark gewandelt. Zu Beginn war das Interesse an einem transzendenten Gott gering; die Hoffnungen konzentrierten sich auf eine Kirche, die im Zug der Veränderung der Gesellschaft als der Sauerteig einer dauernden kritischen Instanz dienen könnte. Am Ende enthüllt sich eine neue Suche nach dem Ursprung, nach Gott, und auch nach einer Gemeinschaft unmittelbar im Ursprung und aus ihm, von der her die einzig wirksame Veränderung der Gesellschaft erhofft wird; dabei ist das Institutionelle an der Kirche, soweit es quasi-impersonale Züge trägt, entweder das achtlos Lieengelassene und sorgfältig Umgangene oder das geradezu als gefährlichste Verfremdung des Ursprungs Angeprangerte. Es ist die erstarrte Form des Lebendigen, Starrkrampf oder schon Abgestorbensein; im ersten Fall würde allenfalls eine Verflüssigung ins Personale helfen, im zweiten nur ein stilles Begräbnis. Blickt man von heute auf die Situation der sechziger Jahre zurück, so steigt einem der Verdacht auf, daß die damals auf die Kirche als gesellschaftskritische Instanz gesetzten Hoffnungen bereits mit einem Institutionsbegriff gearbeitet haben, der sich rein soziologisch verstand, deshalb vom theologischen Verständnis und dem handelnden Vollzug der Kirche auch nicht gedeckt werden konnte und notwendig der Kritik der heutigen Generation zum Opfer fiel.

»Institution«, angewendet auf das lebendige Erbe Jesu von Nazareth – dessen große Sehnsucht war, das Feuer, das er auf die Erde zu werfen gekommen war, möge fortlodern – erscheint als ein einziges großes Mißverständnis, und zwar je weiter die Kirchengeschichte dauert, desto mehr. Was im Mittelalter als irgendwie lebendige (wenn auch problematische) Gestalt gelten konnte, verhärtet sich in der Gegenreform, wird in der Gegenwart, die hinter die Machbarkeit von Institution geblickt hat, vollends fragwürdig. Für einen ganzen Sektor der Reformation ist die in der Catholica gewachsene Institution Sklerotisierung des lebendigen Evangeliums, seine Verfremdungsgeschichte. Ein glattes katholisches Nein gegen diesen Verdacht könnte den letzteren nur vertiefen. Und zwar aus der Perspektive aller derer, die außerhalb stehen und an der Catholica zunächst kaum etwas anderes erblicken können als das unbewegliche Gefüge, derer, die am Rand stehen und unter der kalten Starre leidend nach Strukturen tasten, die warm und biegsam geblieben sind, derer, die drinnen sind und ihr ganzes Streben darauf richten, überflüssige »Superstrukturen« (römischen »Zentralismus«, »Codex iuris« usf.) zugunsten eines geisterfüllten Pluralismus der Teil- und Ortskirchen

abzubauen, auch die Gemeinden zu dezentralisieren und das Amt des Gemeindeleiters grundsätzlich als eines unter vielen anzusehen.

Es kann in dieser kurzen Skizze nicht darum gehen, die vom Begriff Institution aufgeworfene Fülle an Fragen zu beantworten, die aus den verschiedenen Perspektiven an die Kirche betrachtet, sich wieder ganz anders ausnehmen. Wir müssen uns damit begnügen, mit einer Art Blitzlicht das geheimnisvolle Zentrum der *Catholica* anzuleuchten und aus dem rasch Gesichteten einige Folgerungen zu ziehen, die für alle – die draußen, die am Rand und die drinnen – einigermaßen erhellend sein können.

Wir gehen aus 1. von der hinter dem Begriff Institution sich verbergenden notwendigen Doppeldeutigkeit der christlichen Wirklichkeit, ihrer Gestalt. Wir fragen 2., weshalb der Zugang zu dieser Gestalt uns heute so erschwert ist. Wir suchen schließlich 3., welche Wege einer neuen Integration des Auseinanderfallenden uns Heutigen offenstehen.

1. Die Ambivalenz der christlichen Gestalt

Das eindrucklichste positive Phänomen in der Kirche heute ist die sanfte, unbeirrbar gewalt, mit der eine junge Generation sich unmittelbaren Zugang zu den Ursprüngen verschafft. Lassen wir jetzt von vornherein alles beiseite, was außerchristlich, aller irdischen Formen und Fortschrittshoffnungen müde, sich ins Formlose – mit welchen Methoden immer – zu versenken sucht. Beschränken wir uns auf den unzweifelhaft christlichen Elan, mit dem Gruppen jüngerer Christen sich, unbekümmert um alle Stacheldrähte der Wissenschaft, einen direkten Weg zur Ursprungsform des Christlichen bahnen: durch einen unbeirrbaren Instinkt für das, was Jesus von Nazareth unter seinen Zeitgenossen gewesen sein muß, oder auch für das, was er als sein lebendiges Pneuma der Nachwelt hinterlassen hat. Als sähe Jesus die sich aufrichtenden Barrieren der Institution voraus, sagt er seinen Jüngern: »Lasset die Kleinen zu mir kommen und wehrt es ihnen nicht . . .« Und da die Jünger sich aufregen, daß einer im Namen Jesu Dämonen austreibt, ohne sich der Jüngergruppe anzuschließen: »Wehrt es ihm nicht, . . . wer nicht wider uns ist, ist für uns« (Mk 9, 40). Das ist heute das Beeindruckende, daß Menschen an den Verbotstafeln der Exegeten wie denen der Ordnungsdienster der Kircheninstitution zu Jesus drängen, und wer will sagen, sie könnten von ihm nicht berührt und nicht von seinem Geist erfüllt werden?

Aber nun ist es sinnvoll, doch einmal zu lesen, was auf den Tafeln der Exegeten steht, die keineswegs *a priori* des Institutionalismus verdächtigt werden können. Etwas ganz Einfaches: daß wir keinerlei Kenntnis von Jesus von Nazareth haben können, außer vermittelt durch die Glaubenszeugnisse der nachösterlichen Gemeinde, die uns vor allem in den schriftlichen Aufzeichnungen des Neuen Testaments überliefert sind. Und dies wesentlich so,

daß für diese Glaubenszeugen der Glaube an Jesus als den Christus, den Heilbringer, schlechthin eins ist mit der aktiven Teilnahme an der Jüngerschar, die den Geist, der in Christus lebendig war, nach seiner Verheißung erhalten hat und unter seinem Treiben und Wehen zu leben versucht. Beides zusammen ist erst der wahre christliche Glaube, der sich einerseits auf das Urbild Jesu von Nazareth bezieht und das von ihm her Empfangene – seinen lebendigen Geist – in sich herrschen läßt. Beides ist aber nach dem gesamten neutestamentlichen Zeugnis eins, weil Jesu Geist ihn trieb, sich für alle bis in den Tod dahinzugeben, und diese Hingabe von Gott dem Vater durch die Auferweckung Jesu von den Toten als die wahrhaft endgültige, unüberbietbare, absolute und deshalb göttliche Liebe selbst beglaubigt wurde: »Sosehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn für die Welt dahingab.« Damit wird die ursprüngliche Einheit von »glauben an . . .« und »leben gemäß . . .« (im Geist) nochmals enger ineinandergeflochten: beides ist eins in der ganz ausdrücklichen abschließenden Gebärde Jesu, der sich selbst, seine ganze Substanz – sein (»für euch und die Vielen«) geschlachtetes Fleisch und vergossenes Blut – für die Seinen, aber auch den Seinen dahingibt, Gott danksagend und ihn segnend (*eucharistein*), daß er in seiner Liebe zur Welt dieses Äußerste erlaubt. Und wie sich Jesus in dieser abschließenden Gebärde in die Hände der Jünger überliefert (»Tut dies zu meinem Andenken«), so legt er – in zahlreichen, immer wieder variierten Ausdrücken – seine Botschaft, seinen Verkündigungsauftrag in die gleichen Hände: »Wer euch hört, hört mich, wer mich hört, hört den, der mich gesandt hat« usf. Alles schürzt sich zu einem einzigen Knoten zusammen, dort, wo das Leben und Sterben Jesu übergeht in die Existenz der Kirche im Heiligen Geist des Auferstandenen. Es geht keineswegs bloß um eine zeitliche Ablösung, sondern um eine (in aller Sterbensohnmacht) hoheitliche Selbstüberlieferung Jesu in die kirchliche Zukunft hinein, in der *Communio* und *Traditio* gleichzeitig empfangen und gelebt werden.

Wir blicken zur Verdeutlichung zuerst auf den Ursprung, Jesus, und dann auf das aus seiner Selbsthingabe Gewordene, die Kirche.

a) Der reine Ursprung, Gott, der himmlische Vater, ist von »niemandem gesehen« worden (Joh 1, 18), »wohnt im unzugänglichen Licht« (1 Tim 6, 16). Um sich uns so hinzugeben, daß wir etwas vom Unfaßlichen fassen und im hingebenden Glauben »verstehen« können (ein für Paulus wichtiger Begriff), muß sein Sohn menschliche »Gestalt« annehmen, und zwar die »Gestalt eines dienenden Sklaven« (*morphē doulou*), aber in der »gewöhnlichen Menschen-gestalt« (*schēma . . . hōs anthropos*: Phil 2, 7). Und durch eben diese unscheinbare Gestalt (»Woher hat er das? . . . ist er nicht der Zimmermann?« Mk 6, 27) vollzieht der Vater das Unerhörte: das sich Herabneigen zur Welt,

zum letzten Sünder, das Hingeben des Teuersten, unsere »Aufnahme als Gotteskinder«, unsere Mit-»Geburt aus Gott«. Also ist die Gestalt Jesu von Nazareth eine Verhüllung des Einmaligen ins Gewöhnliche, eine Verarmung (*kenōsis*) und eben darin die Ermöglichung und Enthüllung dessen, der über jede Gestalt hinaus ist: des Vaters in seiner ewigen Liebe. Gestalt Jesu ist Unterbietung und Überbietung zugleich. Unterbietung: in Freiheit wird er »gehorsam bis zum Tod«, aber aufgrund des Gehorsams »dem Gesetz unterworfen« (Gal 4, 3), und da die Liebe des Vaters sich für ihn am Ölberg zum steinernen Gesetz verhärtet, weil der Sohn die Sünde für uns trägt, muß er »unter lautem Schreien und Tränen« »den Gehorsam lernen« (Hebr 5, 7 f.). Wie geht es zusammen, daß er in diesem Jammer die göttliche Hoheit behält und wiederum göttliche Autorität des Richtens und Sündenvergebens vereint mit der Demut, die nicht sich, sondern nur die Lehre, die Treue und Liebe des Vaters zur Erscheinung bringen will? Wer dieses Paradox Jesu, das zum Ärgernis ringsum wird, in den Evangelien nicht erkennt, wer ihm nicht naht, wie man dem Feuer naht, der hat sich ein Jesusbild zurechtgemacht, das in keiner Weise dem seiner ursprünglichen Gestalt entspricht. Jesus ist der freieste Mensch, indem er der gehorsamste ist; sich selbst hingeben und sich hingeben lassen ist in ihm dasselbe, und hier hat die kirchliche Lehre ihren Quellpunkt, daß der Heilige Geist zugleich vom Vater und vom Sohn ausgeht.

Wir ahnen vorweg, in welchem Sinn die Gestalt Jesu Urbild dessen sein wird, was in seiner Kirche, auch und gerade sofern sie vom Heiligen Geist erfüllt ist, Institution heißen muß. Seine letzte Selbsthingabe im letzten Geschehenlassen seines Hingegebenwerdens durch den Vater, ist, weil unüberholbar, end-gültig; aber wer sieht nicht, daß solches Hingegebenesein kein Erstarren zu einem reglosen »lebenden Bild« wird, sondern als end-zeitliche, überschwengliche End-Gestalt das unablässige Fließen ewigen Lebens in alle Zeit hinein ist?

b) Weil aber diese Hingabe-Gestalt (wie wir sahen) bruchlos in die Hingabe-Gestalt der Kirche übergeht, muß sich auch in ihr die Gleichzeitigkeit von Unterbietung und Überbietung durchsetzen: im Nichts des empfangenen Brotes und Weines birgt sich das Alles der göttlichen Liebe, im Nichts des Wortes, das »in Schwachheit und Unsicherheit« verkündet wird, wird der »Erweis von Geist und Kraft erbracht« (1 Kor 2, 3 f.). Den Amtsauftrag des Gemeindeleiters formuliert Paulus haarscharf: »Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark« (2 Kor 12, 10), entsprechend dem, daß Christus »in Schwachheit gekreuzigt wurde, aber lebt aus Gotteskraft: so sind auch wir in ihm schwach, aber werden uns doch mit ihm aus Gotteskraft euch gegenüber lebendig erweisen« (2 Kor 13, 4).

Für die ganze »Institution« der Kirche gilt daher: je näher sie ihrem Ursprung ist, je mehr sie reine Hinnahme der göttlichen Hingabe ist, um so mehr muß sie den Schwankungen und weltlichen Anpassungen der einzelnen Subjekte und des Zeitenwandels entrückt sein. Wäre die Kirche in all ihren Gliedern marianisch, d. h. vollkommen hingegeben und aufnehmend, so würde sich die Institution erübrigen; aber dann würde sich ja auch die Selbsthingabe Gottes in Christo für die sündige Welt erübrigen; Maria bleibt in ihrer Funktion als (durchbohrte!) Mutter des Gottessohnes einmalig; damit Kirche im ganzen grundsätzlich – und jenseits des Versagens der einzelnen Glieder, ob sie selber amtlich fungieren, oder durch das Amt vermittelt der Liebe Christi anhängen – »als reine Jungfrau Christo verlobt« (2 Kor 11, 2), ja »heilige und makellose« Gattin (Eph 5, 27) sein kann, ist gerade diese Widerspiegelung der Gestalt Christi in ihr notwendig. Sie muß am Ärgernis Christi teilhaben, den »überschwenglichen Schatz« in verächtlichen Gefäßen bergen, damit jener Überschwang »nicht uns, sondern Gott zugemessen werde« (2 Kor 4, 7). Dieses Nicht-auf-den-Menschen-Beziehen muß nicht als gelegentliche Erinnerung, daß schließlich alles von Gott stammt, wach werden – etwa bei angestaunten Charismatikern und religiösen Genies –, sondern immerfort grundsätzlich auf dem Plan sein. Ohne dieses Korrektiv wäre jede Gemeinschaft, die sich von Christus herleitet, rettungslos den Verführungen ihres eigenen Geistes ausgeliefert.

So beim Wort: schon bei Paulus ist es grundsätzlich egal, welcher Beauftragte das Wort verkündet, wie simpel oder hochgebildet der Prediger ist; er dankt Gott, daß die Gemeinde »Gottes Wort, das ihr von uns vernahmt, nicht als Menschenwort aufgenommen habt, sondern als das, was es in Wahrheit ist, als Wort Gottes« (1 Thess 2, 13). Gewiß ist für die späteren Generationen die Schrift als Norm da, an der die Variationen der »Anpassungen« und »Verlebendigungen« für jede Zeit ihre Grenze haben; aber die Schrift ist schließlich nicht der Vorgang zwischen Christus und der Kirche selbst, sondern bloß dessen orientierender Spiegel; das Wort wird von Christus nicht dem Buch anvertraut, sondern der je lebendigen Instanz der von ihm gesendeten Jünger.

So beim Sakrament: die Vermittlung des Amtes ist die Vermeidung der heillosen Möglichkeit, daß der Empfänger des Fleisches und Blutes Jesu oder seiner Reinigung im Wasserbad oder seiner Absolution (das alles kann man sich nicht selber nehmen, sondern nur empfangen) auf keinen Umweg über die Heiligkeit, Gläubigkeit, Vollkommenheit eines Menschen angewiesen ist, sondern durch ihn – wie immer er subjektiv beschaffen sein mag – unmittelbar die sich anbietende Gnade des Herrn empfangen kann.

So bei der Gemeinde: Fast muß man befürchten, daß je lebendiger eine Gruppe im Begegnen und Erfahren Jesu und seines Heiligen Geistes ist, sie desto leichter, ja unfehlbar der Versuchung erliegt, sich in sich selber zu

schließen, bestenfalls »Proselyten« zu ihrer eigenen Mitte hin anzuwerben. »Bei uns können Sie lebendig erfahren, wie Kirche Christi im Heiligen Geist ist, machen Sie bei uns mit!« Und schon ist es um die Universalität und Katholizität der Kirche Christi geschehen, und eine unendliche Vielfalt von Sekten wimmelt nebeneinander, die *als solche* unfähig ist, die Einheit der Liebe Gottes in Christo, die auf die Erlösung der einen Welt zielt, glaubhaft zu bezeugen. Die Objektivität des Amtes, der »Institution« muß hier unerbittlich und oft sehr schmerzhaft alle Subjektivismen und »Kirchenerfahrungen« charismatischer Gruppen aufsprengen zum reinen, universalen, nicht mehr gruppenhaft gefärbten und getrüben Empfang, zur marianischen Unbegrenztheit des Jawortes der Braut-Kirche. Diese Entsagung allein läßt die Kirche den Abstieg Christi, die »Unterbietung« seiner Gestalt realistisch mitvollziehen. Daß das Amt an den »letzten Platz« gestellt ist (1 Kor 4, 9), wird so zur unabdingbaren Vermittlung dafür, daß die Gemeinde und jeder Einzelne in ihr den von Jesus selbst angewiesenen »letzten Platz« – den Platz Jesu – einnimmt (Lk 14, 8 f.).

Man wird einwenden, mit alldem sei das eigentliche Problem noch nicht getroffen. Denn Jesus sei eben eine lebendige Gestalt, die glaubhaft ist durch ihre unerhörte dauernde Beweglichkeit zwischen Hoheit und Niedrigkeit, ihre faszinierende Spannung. Die kirchliche Institution dagegen sei eine tote, erstarrte Gestalt, da sie im Gegensatz zu Jesus nicht personal gedeckt und ausgefüllt wird, sondern gerade das Klaffen zwischen Vermittlungs-Anspruch und persönlicher Glaubwürdigkeit zum Prinzip hat. Neben und hinter dem belebenden Ärgernis Christi tauche hier ein zweites Ärgernis auf, das, heute zumal, die Psychologen und Soziologen und Historiker der Religion auf den Plan rufe. Und erst hier geschehe jene Flucht vor der Institution, von der wir in diesem Aufsatz handeln.

Der Einwand hat sein volles Gewicht. Dennoch wird, wer uns bisher aufmerksam gefolgt ist, einsehen, daß er im vorigen schon seine volle Beantwortung miterhalten hat. Denn einerseits ist kirchliche Institution notwendig, damit jeder – ohne Übergriff – wirklich unmittelbar vom Ursprung empfangen, an der Ur-Gestalt teilnehmen kann. Andererseits wäre dieser Ursprung nicht mehr einzig, wenn eine andere Gestalt den gleichen Anspruch erheben könnte, in sich den ganzen Gott auszudrücken. Darum mußten die Apostel vor der Passion fliehen, mußte Petrus verleugnen und bitterlich weinen, und so gedemütigt und »traurig« (Joh 21, 17) in sein paradoxes Amt eingesetzt werden. Dieses Prägmal gilt für alle Zeiten: es ist eine Tat Jesu selbst, unlösbar von seiner eigenen Gestalt. Wenn Petrus mitgekreuzigt werden darf, so nur spiegelverkehrt. Jesus kann nicht, wie Chamissos Held, seinen Schatten verkaufen. Wir kehren zur ersten Aussage dieses Abschnittes zurück: nur durch die Kirche, ihren Glauben, aber auch ihre Struktur hindurch, kann man Zugang zu Jesus gewinnen.

2. Die Erschwerung des Zugangs

Es muß aber doch seine besonderen Gründe haben, weshalb in der Neuzeit, spätestens von der Reformation an, die ertragende Hinnahme einer kirchlichen Institution so schwer und diese für eine Großzahl geradezu unverstänlich wird. In Antike und Mittelalter gab es zwar viel Reibungen innerhalb der Christenheit, viel Kritik an Papsttum und Klerisei, aber diese Kritik blieb personal, während das Moment der Institution als die selbstverständliche »Gestalt« des »pilgernden Gottesstaates« verstanden und bejaht wurde.

Der antiinstitutionelle Trend der Neuzeit hängt mit der sogenannten »Freiheitsgeschichte« der letzten Jahrhunderte zusammen, deren vordergründig soziologische Entwicklung von einer hintergründig philosophischen Entscheidung gelenkt wird. Von Descartes zu Kant zu Hegel (aber die andere Quelle: Luthers »Freiheit des Christenmenschen« gehört dazu) geht es steigend um die Reduktion des Menschen auf das sich selbst erkennende, von sich selbst Besitz ergreifende, sich selbst in Freiheit konstituierende Subjekt, das zu seiner Selbstergreifung – seiner Freiheitsgeschichte – sich das Objekt entgegensetzen, sich selbst ins Objekt entfremden muß, um von dorthier erst seiner selbst reflektierend ansichtig zu werden. Damit ist zweierlei untrennbar gesagt: einmal, daß alles, was nicht Subjekt ist, nur Objekt, gegenständlich sein kann, und sodann, daß diese Objektivität ein Übergang, eine geschichtliche Phase in der Selbstentwicklung der Subjektivität ist. Man sieht sogleich den radikalen Gegensatz dieses Prinzipansatzes zum Begriff von »Gestalt«, der schon rein philosophisch oder künstlerisch genommen die Selbstkundgabe einer Freiheit und Innerlichkeit in einer organischen und werkzeuglichen Leiblichkeit besagt, und damit hintergründig auch zum Begriff von »Gestalt«, wie wir ihn auf die Offenbarung Gottes in Christus in der Kirche angewendet haben. Einerseits erstarrt die lebendige Leiblichkeit zur Opposition des »Objekts«, anderseits ist dieses Objekt, als Institution, dazu bestimmt, sich selbst in ein Moment der Subjektivität und seiner Freiheit aufzulösen.

Wir können nacheinander drei Tendenzen feststellen, die sich aus diesem gemeinsamen Grundansatz entfalten und trotz ihrer dialektischen Entgegensetzung nur ineinander umschlagende Momente eines gleichen Denkschemas sind.

a) Institution (gleichgültig ob in Gesellschaft oder Kirche) erscheint in ihrer starren Objektivität als Zementierung des Bestehenden, Gefängnis des unfreien Bewußtseins, Machtmittel, den Fortschritt des Geistes zu seiner Freiheit hin zu verhindern. Deshalb ist die Grundhaltung des Subjekts ihr gegenüber nicht mehr das Engagement in einem gemeinsam verantworteten staatlichen Organismus, wie es etwa das des freien griechischen Bürgers in der Polis war, sondern der Protest gegen Zwang und Verknechtung, die Planung

revolutionärer Veränderung der »Verhältnisse«. Der dahinterstehende moderne Begriff der freien Subjektivität sickert unbewußt auch in das Kirchenverständnis der Christen ein; in den von der Reform ausgegangenen Kirchen ist das oben entwickelte Verständnis des Amtes getrübt, dessen Vollmacht mehr oder weniger abgeschwächt, in der Absicht, Christus die Ehre zu geben. Was die Evangelischen zu tun begannen, ahmen heute die Katholiken nach: man möchte sich direkte Zugänge zum großen subjektiven Ursprung verschaffen, gleichsam an ihm nippen, ohne die bereitgestellten Gefäße zu gebrauchen; Institution ist in Wirklichkeit Charisma, und vom Geist, der die Charismen verteilt, wie er will, weiß man nicht, woher er weht und wohin er treibt. Institution muß solange unterlaufen und wenn nötig zerschlagen werden, bis die lebendigen Wasser des Geistes erfahrungshaft strömen. Aber wo das Kriterium der eigenen Erfahrung über das des (auch nicht erfahrenden) Glaubens übermächtig wird, drohen der göttliche erfahrene und der menschliche erfahrende Geist ineinander zu schmelzen. Die edelste Frucht an diesem Baum dürfte Bergsons Spätwerk sein: »Die beiden Quellen der Ethik und der Religion« (1932), wo Institution und Geistbewegtheit gemeinsam dort entspringen, wo der tierische Instinkt der schöpferischen Entwicklung des Lebens übergeht in die menschliche Freiheitsgeschichte: Institution ist für Bergson der kollektiven Ethik und Religion notwendig. Spiritualität aber ist das personale Endziel, das sich die institutionellen Kräfte nach Möglichkeit dienstbar machen soll. Für die vergleichende Religionsgeschichte und Religionssoziologie aber bleibt Institution doch stets das Sekundärprodukt einer primär charismatischen Bewegung, verkörpert in einer Führergestalt. Sie ist die bleibend maßgebende Gestalt, die *faute de mieux* durch eine unpersönliche Institution perpetuiert wird; Reformbewegungen reißen erstarrte Institutionen nieder und schaffen sich neu unmittelbaren Zugang zum Ursprung. Ein wie völliges Mißverständnis es wäre, das Verhältnis Christus-Kirche in dieses allgemeine Schema zu bannen, dürfte aus dem im ersten Abschnitt Gezeigten klar sein. Höchstens kann man sagen, daß das religionsgeschichtliche Schema ein durchaus sekundäres Moment an der kirchlichen Institution als das einzig Maßgebliche sieht und diese Institution nach ihm beurteilt. Aber wie die unter- und überbietende Gestalt Jesu als Offenbarung des Vaters in der Religionsgeschichte analogielos dasteht, so auch die schon in ihm angelegte, aus ihm entlassene Gestalt seiner Kirche.

b) In der modernen Freiheitsgeschichte des Subjekts erhält die Reduktion der Welt auf bloße Gegenständlichkeit eine unheimliche Ermutigung durch die Technik, deren Entwicklung nur in dieser Weltsicht möglich ist, und die als Wirkung wiederum Ursache weiterer Verobjektivierung wird. Der Mensch erfährt nun die entgegenstehende Welt als das Machbare und im Maß der Machbarkeit Erkannte und Durchschaute. Durchschauende Unterwerfung

des Objekts durch Technik aber ist Befreiung des Subjekts, das sich vermittels der funktionierenden Umwelt über diese erhebt. Hier wird Institutionalisierung der Welt zu ihrer Funktionalisierung durch und für das Subjekt; Institution wird in steigendem Maße angestrebt, aber einzig im Hinblick auf die Rentabilität des Funktionierenden. Das System der Welt wird perfektioniert, angeblich um den Menschen von den Zwängen der Materie zu befreien. Die daraus entstehende dämonische Dialektik, in die wir unsere gegenwärtige Welt verstrickt sehen, können wir hier auf sich beruhen lassen: daß der an der Perfektionierung der Maschine arbeitende Mensch durch diese tiefer in den Dienst genommen wird, und damit der Schrei nach der Befreiung von aller Institution – dem ersten Aspekt der Subjekt-Objekt-Dialektik – desto lauter ertönt; denn beides ist gleich fern von dem, was in der Kirche Christi Institution heißen kann. Und sehr übel beraten sind alle jene, die die kirchliche Institution nach dem Schema des Subjekt-Objekt-Schemas denkend, sie mit der ihm zugehörigen Technik zu manipulieren und allenfalls zu sanieren suchen. Man kann sagen, daß diese Irrwege von der jungen Generation durchaus gespürt werden und daß diese nach Auswegen aus der Zwickmühle sucht; wir werden im dritten Abschnitt kurz auf solche Auswege zu sprechen kommen.

c) Man muß eine dritte Abart der Zentrierung auf die Subjektivität erwähnen. Wenn in der ersten die Freiheit Ausbruch aus der Institution ist, in der zweiten Funktionalisierung der Objektwelt zugunsten der Freiwerdung des Subjekts, so muß es dem Subjekt zuletzt einfallen, den Ausbruch in die Freiheit selbst – die »Flucht nach vorn«, wie man vorgestern gesagt hat – in den Griff zu bekommen und zu institutionalisieren. Im biblischen Raum Alten und Neuen Testaments ist die vollendete Freiheit die unverfügbare Verheißung; christlich haben wir insoweit heute schon Anteil daran, als wir das »Unterpand des Geistes« besitzen, das aber keiner sich selbst geben kann: die Herabkunft des erfüllenden Geistes ist in allen Schritten auf das Endgültige zu unverfügbar. Aber das moderne Subjekt plant seine eigene Geistwerdung, organisiert sie Schritt für Schritt: zeitlos bei Hegel, zukunftsgerichtet bei Marx. Die Distanz zwischen der Ursprungsgestalt (Christus) und der Kirchengestalt ist im alles in sich absorbierenden Geist aufgehoben. Wenn die zweite Spielform einer nestorianischen Christologie entsprach (über einer perfekt funktionierenden Menschheit existiert ein damit unvermischter göttlicher Geist), so bildet diese dritte Spielform die Zerrform einer monophysischen Christologie: alles Weltliche, Gestalthafte, Institutionelle wird in den einen sich selbst durchsetzenden freien Geist hinein verflüssigt, damit aber auch die Freiheit unweigerlich logisiert.

Die Macht dieser vielköpfigen Hydra des absoluten Subjekts ist ungeheuer. Wer als Theologe oder denkender Christ sich positiv mit ihm einläßt, um

aus seinen Sichten für den Glauben zu profitieren, ist verloren, falls er nicht sogleich an der Basis zu unterscheiden weiß. Der praktische Erfolg dieser Weltanschauung, die Unumkehrbarkeit der Entwicklung, in die sie die gesamte Menschheit hineingerissen hat, läßt sehr viele Christen ratlos der Zukunft entgegensehen. Aber es gibt einen genau angebbaren Punkt, an dem sich die beiden Wege gabeln. Beide sind ihrer Grundabsicht nach universal, »katholisch«. Aber in der Katholizität des absoluten Subjekts erschafft dieses selbst seine Freiheit, und sofern diese noch aussteht, ist die Freiheitsgeschichte der Menschheit die eines *Kollektivs*, das sich allmählich seiner Fesseln entledigt, um einmal, endzeitlich, Geist geworden zu sein. In der Katholizität Christi und seiner Kirche ist jeder Einzelne *personal* katholisch, sofern er, durch die Gestalt der Kirche hindurch, sich dem Wirken des Geistes preisgibt und damit effektiv, wirksam Anteil erhält an der Gesamterlösung der Welt. Christlich gesehen wird die Welt nicht durch einen abstrakten Christus allein, sondern durch Christus in seiner Preisgabe an seine Kirche, und durch sie und mit ihr an die Welt im ganzen, erlöst. Im Geheimnis der Gemeinschaft der Heiligen liegt das tiefere, wahrere Äquivalent des sozialistischen Kollektivs.

3. Suche nach der Integration

Die junge Generation hat darin recht, daß Kirche auf ihren Ursprung hin offen und von ihm her lebendig sein soll. Genau das zu erwirken wäre im Grunde Institution da, aber nicht immer realisiert sie glaubwürdig genug dieses ihr eigentliches Amt. Deshalb die Suche nach Leitbildern der Verwirklichung. Das schönste Leitbild für eine junge Gruppe wäre ein Priester, der ganz seinem Amtsdienst hingegeben und gerade so geistlicher, spiritueller Lenker zu Christus hin ist, der das Wesen der Kirche tief genug verstanden hat, um sich vor antiinstitutionellen Protesten zu hüten, weil sie immer an der Tiefenwirklichkeit vorbeischießen und dabei schließlich doch den verwundbaren Geist Christi und der Kirche »verletzen« und »betrüben«.

Aber wenn es vielleicht schwer ist, einen solchen Patér pneumatikos zu finden, so gibt es, wie zu jeder Kirchenzeit, so auch heute, echte und große Charismen, dazu geschenkt, damit der Träger eines solchen eine geistliche Familie aus der ihm geschenkten Fruchtbarkeit erzeuge oder gebäre. Es können kanonisierte Heilige oder sonst offiziell anerkannte Persönlichkeiten sein, es können auch Menschen sein, die in ihrem Dasein die Prüfung bestanden und sich ihr Herz zur Weite der Catholica haben aufsprengen lassen. Sie haben es über sich gebracht, sich bis zum Nullpunkt abbauen, entrecten zu lassen, um Raum zu haben für die ihnen anvertraute, überschwengliche Fülle.

Diese »Heiligen« – wir nennen sie alle einmal kurz so – stellen sich mit schockierender Naivität in und unter die Institution, wohl wissend, daß sie zum sich-selber-verschenkenden Ursprung gehört. Jeder von ihnen weiß, daß er mit allen Organen zuerst empfangen muß und daß im Geschenk eine Forderung liegt, die brennender, strenger und auch begeisternder ist als jedes Gesetz, hinter dem Sanktionen stehen. Im Empfangen wird er der Demutsgestalt Christi ansichtig und lernt dieses »Weniger« der Gestalt als das Zeichen des »Mehr« der sich entäußernden Liebe verstehen, schätzen und lieben. Indem er die institutionelle Gestalt wahrt, wahrt er ihren eigentlichen Sinn: die Reinheit des sich hingebenden Ursprungs zu hüten. Indem er innerhalb der institutionellen Gestalt verharret, vollzieht sich auch an ihm partiell das Wunder, daß in ihm alles Institutionelle lebendig, alles Lebendige institutionell wird. Denn er verwirklicht das johanneische »Bleiben« in der Liebe, das ihn zu einer »Säule in einem Tempel« macht, ohne ihn zu versteinern. Er ist lebendige Gestalt, und er ist es, wie er weiß und kennt, nur dank der Catholica, die notwendig zugleich Leben und Institution ist.

Das sind die Leitbilder für die kommende Generation. Diese hat vollkommen recht, wenn sie Verlebendigung der Kirche in irgendwie erfahrbaren Dimensionen, also in Gruppen, Gemeinden, Gemeinschaften (die auch größere, ja weltweite Ausmaße annehmen können) fordert. Aber wenn sie katholische Heilige als Leitbilder wählt, wird sie als Gruppe oder »integrierte Gemeinde« oder Gemeinschaft sich nie in sich schließen, sondern sich durch Offenheit zur Catholica als dem Ursprung treu bewähren.

Auf solche Leitbilder schauend, wird sie verstehen, daß Kirche nicht machbar, nur empfangbar ist. Also schlichtes Gebet, das sich nicht selbst (individuell oder kollektiv) genießt, sondern nüchtern von sich weg betet. Gebet auch in Form von Vertiefung in den Ursprung: Betrachtung der Schrift, womöglich unter der Leitung eines geistlich Erfahrenen, damit der Blick sich nicht auf das Eigene zurückwende, sondern geradeaus zur Gestalt des dreieinigen Gottes in Christus hinschaut. Dienst ohne Präention in Kirche und Welt, nicht proselytisch, sondern durch Selbstlosigkeit ansteckend.

Besonders wichtig, eigentlich unentbehrlich, sind solche Gemeinschaften heute für Priester, die der gegenseitigen Stützung bedürfen, um in die ausgewachsene, unverkrümmte Berufung zur geistlichen Vaterschaft hineinzuwachsen. Wer sucht, wird hinreichend Angebote von lebendigen Priestergemeinschaften finden. Solche Zugehörigkeit, solches Geformtwordensein ist beinahe unerläßliche Vorbedingung, um in der eigenen Pfarrei die verfügbaren Kräfte wiederum mit gesamt-katholischer Perspektive zu Kernen lebendiger Kirche zu konzentrieren.

In großen Orden, die auf weite Strecken hin entkräftet und degeneriert sind, organisieren sich heute wieder Zellen von ein paar Jungen, die an allen

Ideologien der Mehrzahl vorbei, sich am ursprünglichen Charisma des Gründers orientieren.

Aus spontan sich bildenden Gruppen suchender junger Leute guten Willens Kirche im Ursprung zu bilden, ist oft nicht schwer. Wo einmal die Unter- und Überbietung der Gestalt in Jesus ansichtig wurde, wo irgendein Lenker das Spiegelbild dieser Unter- und Überbietung im schlichten nüchternen Dienst, der den Geist ausstrahlt, vorlebt, ist der Zugang zum Mysterium unverstellt und der Horror vor dem kirchlichen Establishment überwunden.

Probleme und Chancen einer missionarischen Pastoral heute

Hinweise aus sozialwissenschaftlichen Untersuchungen
in der Bundesrepublik Deutschland

Von Karl Forster

1. VORÜBERLEGUNGEN ZUR GEGENWÄRTIGEN PROBLEMSTELLUNG DER PASTORAL UND DES MISSIONARISCHEN

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und dem Ende der großen Kolonial-epoche werden Aufgaben, Ziele und Methoden der christlichen Weltmission aus einer neuen Sicht diskutiert. Im Kontext ökumenischer Fragen, in der Rückbesinnung auf Mängel einer undifferenzierten Einheit von Kolonialismus und Mission, vor dem Horizont eines starken Nationalgefühls in der Dritten Welt, aus der Perspektive des Dialogs mit den nichtchristlichen Weltreligionen, im wertenden Vergleich mit der Verpflichtung zu einer weltweiten Entwicklungshilfe sind Probleme aufgebrochen, die zu neuen Ansätzen des missionarischen Dienstes, aber auch zu nicht unerheblichen Verunsicherungen über die Sinnhaftigkeit einer Kontinuität des missionarischen Engagements geführt haben. Letztlich sind dadurch nicht nur Fragen der Präsenz des Christlichen und der Kirche in Ländern ohne christliche Traditionen angesprochen, sondern ebenso Fragen der Pastoral in nachchristlichen Gesellschaften. Es ist heute sicher unerlässlich, die spezifischen Probleme der Kirche in den Missionsländern verantwortungsbewußt und differenziert zu untersuchen¹. Dabei sollten aber jene Schwierigkeiten und Chancen nicht übersehen werden, in denen Missiologie und Pastoral der Kirche in unserer Gesellschaft voneinander lernen können, weil es zutiefst um dieselbe Aufgabe geht.

In den Bistümern in der Bundesrepublik Deutschland sind in den Jahren 1970 bis 1973 im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz mehrere umfangreiche sozialwissenschaftliche Erhebungen durchgeführt worden, die im Zusammenhang mit der Gemeinsamen Synode dieser Bistümer der Klärung der gegenwärtigen Bedingungen des pastoralen Dienstes und der Präsenz der

¹ Einen guten Einblick in diese Fragestellungen und in damit befaßte katholisch- und evangelisch-theologische Literatur vermitteln folgende Beiträge in Heft 3/74 dieser Zeitschrift: M. Dhavamony, Mission in der nachkolonialen Ära; G. F. Vicedom, Christliche Mission und Entwicklungsdienst; J. M. van Engelen, Tendenzen in der Missiologie der Gegenwart.

Kirche in der heutigen Gesellschaft dienen sollten. Die Ergebnisse der Umfrage unter allen Katholiken über sechzehn Jahren und der ergänzenden Repräsentativbefragung für denselben Personenkreis sind in dem Forschungsbericht des Züricher Sozialpsychologen und Soziologen Gerhard Schmidtchen »Zwischen Kirche und Gesellschaft« (1972 bei Herder) veröffentlicht worden. Derselbe Autor hat unter dem Titel »Priester in Deutschland« (1973 bei Herder) seinen Forschungsbericht zur Befragung aller Welt- und Ordenspriester in der Bundesrepublik Deutschland vorgelegt. Um Erwartungen, die sich in der Zeit einer zunehmenden Pluralisierung der Theologie nicht selten auf Sozial- oder Humanwissenschaften richten, in den von der Sache her gebotenen Grenzen zu halten, darf zitiert werden, was Gerhard Schmidtchen in seinem Forschungsbericht über eine sozialwissenschaftliche Untersuchung zu Fragen des Gottesdienstes im Bereich der VELKD »Gottesdienst in einer rationalen Welt« (1973 bei Calwer und Herder erschienen) zur theologischen und pastoralen Auswertbarkeit sozialwissenschaftlich erhobener Befunde ausführt: »Es sind Entscheidungen fällig, die zwar an die empirisch aufgedeckten Strukturen sich anschließen können, aber nicht ausschließlich durch diese bestimmt werden. Jede Anwendung transzendiert die Diagnose durch etwas Hinzukommendes, durch jene theoretische und politische Phantasie, in der zugleich Freiheit und Geschichtlichkeit begründet sind.« Wenn hier versucht wird, den genannten Untersuchungsergebnissen Hinweise für eine missionarische Pastoral zu entnehmen, so müssen über die empirisch erhobenen Daten hinaus andere, im wesentlichen theologische Aspekte herangezogen werden. Es versteht sich von selbst, daß die Hinweise unmittelbar und zunächst die Pastoral in dem Raum betreffen, in dem die empirischen Untersuchungen durchgeführt wurden. Da sie aber unter dem besonderen Blickwinkel des Missionarischen der Pastoral ausgewählt werden, dürfen sie auch als Beitrag zur Diskussion um die Mission in anderen Ländern und Kontinenten angeboten werden. Missionarische Pastoral wird im Sinne der Gemeinsamkeit der Aufgabenstellung verstanden, wie sie auch bei der Wahl des Themas Evangelisation für die letztjährige Römische Bischofssynode maßgebend war.

1.1 Zum wechselseitigen Bezug von Pastoral und Gesellschaft

Überblickt man die im Forschungsbericht »Zwischen Kirche und Gesellschaft« mitgeteilten Untersuchungsergebnisse, so zeigt sich, daß dem Verhältnis des kirchlichen Wertsystems zu den von den Befragten für wichtig und erstrebenswert gehaltenen gesellschaftlichen Werten sowohl in der Anlage der Untersuchung wie in den ermittelten Ergebnissen eine zentrale Bedeutung zukommt. Wenn es der Pastoral und der Pastoraltheologie entscheidend um

das Hier und Heute des von der Kirche in der Sendung Jesu Christi zu leistenden Heildienstes geht, dann müssen beide – die pastorale Praxis und ihre kritische Reflexion – daran interessiert sein, in welcher Weise sich das Hier und Heute der menschlichen Gesellschaft, insbesondere das Hier und Heute der subjektiven Sicht der gesellschaftlichen Entwicklung bei den Adressaten und Partnern der pastoralen Bemühungen auf ihre subjektive Wertung der Kirche und alles dessen auswirkt, was im Namen und Auftrag der Kirche geschieht. Der Forschungsbericht macht deutlich, daß es bei einem erheblichen Teil der Katholiken beträchtliche Spannungen zwischen dem gibt, was sie selbst für erstrebenswert, wertvoll oder zukunftsträchtig halten, worin sie sich in Übereinstimmung mit dem Trend der gesellschaftlichen Entwicklung glauben, und dem, was von ihnen als Wertsystem der Kirche erkannt oder vermutet wird². Es zeigen sich weiter klare Korrelationen zwischen solchen Spannungen und einer Distanz zur Institution Kirche, zur Teilnahme am gemeindlichen Leben und an der gottesdienstlichen Feier³. Auffallend ist, daß die Konfliktzonen nicht so sehr in dogmatischen Glaubensaussagen liegen, daß die Glaubensnot vielmehr besonders dort artikuliert wird, wo Fragen der praktischen Lebensgestaltung einerseits von der Norm der Kirche oder von den Lebensregeln aus dem Glauben her, andererseits von der Neigung der Menschen zur Selbstgestaltung, zum Experiment, zum Wagnis des möglichst weitgehenden Übersichverfügens her gesehen werden⁴. So bestätigt sich die Theorie des amerikanischen Sozialpsychologen Milton Rosenberg, wonach es für die Einschätzung von Institutionen und für die Bereitschaft, sich mit ihnen zu identifizieren, entscheidend auf die sog. kognitiv-affektive Konsistenz ankommt, darauf also, ob die betreffende Institution als instrumentell für vom Subjekt bejahte Werte und Ziele empfunden, oder ob sie eher als Hindernis für eine solche Wertverwirklichung betrachtet wird⁵. Da Pastoral entscheidend vom Glauben getragen wird und auf lebendigen Glauben auch im Sinne einer Identifikation mit der Gemeinschaft der Kirche und einer verantwortungsbewußten Teilnahme am gemeindlichen Leben zielt, muß Pastoraltheologie solchen Diskrepanzen nachgehen, ihre Ursachen zu ergründen suchen und sich ein Urteil darüber bilden, ob es sich um notwendige Diskrepanzen handelt, oder um Konflikte, die nur auf zeitbedingte Interpretationen der kirchlichen Sendung zurückgehen und darum durch entschlossene Reformen überwunden werden können und müssen. Die For-

² G. Schmidtchen, *Zwischen Kirche und Gesellschaft*, Freiburg/Basel/Wien 1972 (im folgenden zitiert mit der Abkürzung FBS), S. 40–55.

³ FBS, S. 63–79.

⁴ FBS, S. 38 f. Vgl. auch K. Lehmann, *Konflikte und Chancen in Glaubensverständnis und Verkündigung*. In: K. Forster (Hrsg.), *Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 1973 (im folgenden zitiert mit der Abkürzung KB), S. 43–63.

⁵ Vgl. FBS, S. 56 f.; ferner: G. Schmidtchen, *Katholiken im Konflikt*. In: KB, S. 164–184.

schungsberichte über die Synodenumfrage und über die Priesterbefragung haben ein breites Material über Konfliktzonen zwischen kirchlichem und gesellschaftlichem Wertsystem ausgebreitet. Dieses Material allein beantwortet aber noch nicht die eben skizzierte Entscheidungsalternative, an der sowohl der Wechselbezug wie die Eigenständigkeit von gesellschaftlicher Entwicklung und Pastoral der Kirche, sowohl die Anpassungs- wie die Unterscheidungsaufgabe des Missionarischen deutlich werden.

1.2 Zur gesellschaftlichen Bedingtheit und zur pastoralen Eigenart des Missionarischen

Wenn hier von misionarischer Pastoral die Rede ist, dann bedarf der Begriff des Missionarischen einer genaueren Überlegung. Mission meint im ursprünglichen Bedeutungsgehalt jene Dimension des kirchlichen Dienstes, die das der Gemeinschaft der Kirche anvertraute Wort und das ihr mitgeteilte neue Leben hinausträgt zu Menschen, die von Botschaft und Sendung Jesu Christi noch nicht erreicht sind, um ihren Glauben wirbt und sich um ihre Aufnahme in die von Jesus Christus begründete Heilsgemeinschaft des neutestamentlichen Gottesvolkes bemüht. Missionarische Pastoral ist aus diesem Grundverständnis eine Pastoral, die sich nicht so sehr den Gliedern des Gottesvolkes zuwendet als vielmehr denen, die »draußen sind«. Als Erfüllung des Auftrags, allen Völkern das Evangelium zu bringen und sie zu Jüngern zu machen (Mt 28, 16–20; Lk 24, 44–49; Mk 16, 14–20; Joh 20, 19–23), ist das Missionarische untrennbar mit dem Glauben und mit der Freude über das Heil, aber auch mit der der Kirche von Jesus Christus gegebenen Sendung verbunden. Seit aber Mission Wirklichkeit wurde und daraus in vielen Völkern Gemeinden entstanden, gibt es das schon vom Kirchenvater Augustinus angesprochene Problem der Unterscheidung zwischen denen, die wirklich in der Gemeinschaft der Kirche sind, und denen, die ihr nur äußerlich angehören. Die Zugehörigkeit zur Kirche Jesu Christi stellt so hohe Anforderungen an den ganzen Menschen, es gibt auch außerhalb einer im Sakrament der Taufe begründeten und in der rechtlichen Ordnung erkennbaren Kirchengliedschaft so viel partielles Bemühen um die von Gott gewollte Ordnung der Welt und des menschlichen Lebens, daß es nicht nur eine Mission geben muß an denen, die der Gemeinschaft der Kirche noch nicht zuzuzählen sind. Dazu kommen die gesellschaftlichen Bedingtheiten der jeweiligen Situation kirchlichen Dienstes: Gesellschaften, in denen die weit überwiegende Mehrheit der Menschen getauft ist, im einzelnen aber in einer sehr abgestuften Intensität des persönlichen Glaubens lebt, und Gesellschaften, in denen es kaum Christen gibt. Zu den gesellschaftlichen Bedingtheiten gehören auch historische Daten. Es gibt geschichtliche Belastungen einer von kolonialistischen Zielsetzungen

zu wenig unterschiedenen Mission, und es gibt die sozialen und kulturellen Verdienste christlicher Mission, die gelegentlich einen viel weiteren Kreis von Menschen erreicht haben als der Kern der missionarischen Aufgabe selbst. Alle diese Aspekte führen auf unterschiedlichen Wegen zu der Grundfrage: Gibt es inmitten der gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingtheiten unserer gegenwärtigen Situation einen unverwechselbaren Auftrag kirchlicher Mission, hat ein solcher Auftrag eine Chance oder kann es nur mehr eine Bereitschaft zur dialogischen Information über das Christliche in einer ansonsten von Entwicklungsdienst und Sozialrevolution bestimmten Diakonie der Christen geben? In dieser Zuspitzung ist die Frage nach den gesellschaftlichen Bedingtheiten und nach der Notwendigkeit des Missionarischen weder eine Spezialität für sogenannte Missionsländer noch eine Spezialität des pastoralen Umgangs mit dem Neuheidentum nachchristlicher Gesellschaften, sondern ein Problem, das jede Konkretisierungsdimension des Missionarischen in gleicher Weise betrifft.

2. GEGENWÄRTIGE PROBLEME EINER MISSIONARISCHEN PASTORAL

Wird nach der missionarischen Pastoral in der eben skizzierten Weise gefragt, so ergeben sich gegenwärtig sowohl theologisch und innerkirchlich wie auch von der Gesellschaft her eine Reihe von Fragen. Schon 1962 schrieb Th. Ohm im Artikel »Mission« des LThK: »Heute möchten viele nicht mehr von Mission reden, weil ihnen das Wort unsympathisch ist und die Geschichte es belastet hat.« Abgesehen von Fragen der Sympathie und von geschichtlichen Belastungen des Wortes begegnen auch der Sache der Mission und des Missionarischen objektive und zeitspezifische Schwierigkeiten.

2.1 Das ausgeprägte Autonomiestreben der modernen Gesellschaft

In den einleitenden Bemerkungen war bereits von Diskrepanzen die Rede, die in den Umfragen zur Vorbereitung der Synode jedenfalls subjektiv von einem Teil der Befragten zwischen dem kirchlichen und dem gesellschaftlichen Wertsystem empfunden wurden. Es lohnt sich, solchen Diskrepanzen etwas genauer nachzugehen, weil in ihnen eine deutliche Spiegelung des allgemeinen gesellschaftlichen Trends zur Autonomie zu beobachten ist. Wie ein Schaubild im Forschungsbericht über die Synodenumfrage zeigt, liegt die Unterfunktion kirchlicher Wertförderung nach Meinung eines beachtlichen Teils der Befragten vor allem bei Werten, die mit der freien Selbstbestimmung des Menschen, mit dem Abbau von Autoritäten, mit dem Fortschritt in der Gesellschaft, auch mit dem Lebensgenuß zusammenhängen, während umgekehrt eine

Überschußleistung kirchlicher Wertförderung insbesondere dort zu Protokoll gegeben wird, wo es um die Transzendenzdimension des menschlichen Lebens, um persönlichen Verzicht für andere, um Ordnung und Sittlichkeit geht⁶. Dieser Befund mag bis hierher nicht besonders überraschen. Pastoral bedeutsamer ist schon die Tatsache, daß die Diskrepanzen von jüngeren Katholiken und von Katholiken, die eine höhere Schulbildung haben, drastischer gesehen werden als vom Durchschnitt der Katholiken. Im Durchschnitt sind für 26% der Katholiken das kirchliche und das eigene Wertsystem weitgehend kongruent, 42% nehmen eine Mittelposition ein, für 32% sind sie weitgehend inkongruent. Bei den 16- bis 20jährigen lauten die entsprechenden Prozentsätze 16%, 36%, 48%, bei Katholiken mit dem Schulabschluß Abitur 17%, 32%, 51%⁷. Dieselben Gruppen zeigen sich mehr als der Durchschnitt dazu geneigt, in der Form einer Distanzierung von der kirchlichen Gemeinschaft Konsequenzen zu ziehen. Die Moderatoreffekte, die festgestellt wurden, und die dazu beitragen, trotz einer empfundenen Diskrepanz der Wertsysteme mit der Kirche verbunden zu bleiben – insbesondere die frühe religiöse Erziehung und Praxis, die Bindung an eine konkrete Gemeinde, das stärkere Empfinden der religiösen Problematik, der Gedanke an die letzten Dinge und an die Ewigkeit – werden bei diesen Gruppen weniger als beim Durchschnitt der Katholiken spürbar.

In einer Umfrage im Bereich der VELKD ließ sich ein noch deutlicherer Indikator für die persönliche Bindung an die Kirche finden als der Vergleich der Wertsysteme. Dort wurde gefragt, wie gut nach Meinung der Befragten die Kirche in unsere Zeit paßt. Die Antworten, die nach einer Skala auf diese Frage gegeben wurden, laufen bei dem ungewöhnlich hohen Korrelationskoeffizienten von 0.8 parallel zu den Äußerungen der Bereitschaft zur Identifikation mit der Kirche. Sie zeigen im übrigen einen auffallenden Zusammenhang mit der auch dort gestellten Frage nach den Wertsystemen⁸. In den Befragungsinterviews im Bereich der VELKD wurde zudem folgende Frage gestellt: »Hier unterhalten sich drei über Jesus Christus. Wenn Sie das bitte einmal lesen und mir dann sagen, welchem Sie am ehesten zustimmen würden?« Es gab drei Antwortmöglichkeiten: »1. Jesus Christus ist der Sohn Gottes. Er hat den Menschen Gottes Wort verkündigt, und das gilt heute ebenso wie vor 2000 Jahren; 2. Jesus Christus war nur ein Mensch, aber seine Lehren, wie wir leben sollen, enthalten so viel Wahrheit, daß wir uns heute noch danach richten können; 3. Jesus Christus war zwar ein großer Religionsstifter, aber heute, nach 2000 Jahren, kann uns das Christentum nicht mehr viel sagen.« Von den Befragten insgesamt sprachen sich 32% für die Ant-

⁶ FBS Schaubild 15. Vgl. dazu auch: W. Weber, Fortschrittsdenken bei Katholiken. In: KB, S. 209–219.

⁷ FBS Tab. A 41.

⁸ G. Schmidtchen, Gottesdienst . . ., S. 50.

wort 1; 36 % für die Antwort 2; 19 % für die Antwort 3 aus. Von den Befragten, die der Meinung waren, die Kirche passe sehr gut in unsere Zeit, und die im übrigen eine starke Kongruenz zwischen dem eigenen und dem kirchlichen Wertsystem zu Protokoll gaben, waren 70 % der Meinung 1; von denen, die meinten, die Kirche passe nur wenig oder überhaupt nicht in unsere Zeit, und die starke Diskrepanzen in den Wertsystemen konstatierten, waren es nur 7 %⁹. Von den 16- bis 20jährigen evangelischen Christen gaben die Antwort 1 nur 15 %, von den Befragten mit dem Schulabschluß Abitur 27 %.

Überall dort, wo die rasche Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse als Wertmaßstab Gewicht erhält, meldet sich nicht nur Protest gegen kirchliche Institutionen oder Strukturen. Die Veränderung der Gesellschaft tritt geradezu in Konkurrenz zum Glauben selbst – nicht nur, aber insbesondere dort, wo dieser Glaube normierende Ansprüche an die menschliche Lebensgestaltung stellt. Dieses Konkurrenzverhältnis schlägt, wie die Untersuchung im Bereich der VELKD zeigt, bis in das Zentrum des Glaubens zurück. Die missionarische Pastoral muß mit den aus diesen Diskrepanzen der Wertsysteme kommenden Widerständen rechnen.

2.2 *Das Postulat der Eigenständigkeiten der weltlichen Sachbereiche*

Der aufgezeigten Schwierigkeit scheint eine theologische und innerkirchliche Tendenz entgegenzukommen, die sich kurz als das Postulat der Eigenständigkeit der weltlichen Sachbereiche kennzeichnen läßt. In ihm vereinigen sich verschiedene und im einzelnen recht unterschiedliche geistige Entwicklungslinien. Ich nenne nur den naturrechtlichen Ansatz, die Situationsethik, die Entsakralisierung des säkularen Bereiches menschlichen und gesellschaftlichen Verhaltens. Praktisch geht es um die Frage: Kann die Chance des pastoralen Dienstes nicht wesentlich verbessert werden, wenn sich die kirchliche Verkündigung und die normativen Äußerungen der Kirchenleitung auf das eigentliche Feld des Glaubens und auf die Verwirklichung des der Kirche anvertrauten sakramentalen Lebens zurückzuziehen, wenn sie die Fragen der individuellen Lebensgestaltung und der gesellschaftlichen und politischen Zielbestimmungen für die rationale, eigenständige und eigenverantwortliche Selbstbestimmung der einzelnen Menschen und der gesellschaftlichen oder politischen Gruppen freigeben – allenfalls uns sehr allgemeine und prinzipielle, auf viele Konkretisierungen hin offene ethische Imperative für die Meinungsbildung zu solchen Fragen anbieten? Ein solcher Ansatz findet auf den ersten Blick eine Reihe bestätigender Daten in den erwähnten sozialwissenschaftlichen Untersuchungsergebnissen. Da ist etwa die Tatsache, daß viele Katholiken – auch ein Großteil der der Institution Kirche kritisch gegen-

⁹ G. Schmidtchen, Gottesdienst . . ., S. 54, Schaubild 30.

überstehenden Katholiken – durchaus für ein gesellschaftliches Engagement der Kirche plädieren. Hohe Prozentsätze wollen, daß die Kirche für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt eintritt, daß sie sich den Aufgaben der Entwicklungshilfe widmet, daß sie sich in der Sozial- und Jugendpflege betätigt¹⁰. Hohe Prozentsätze haben aber auch deutliche Vorbehalte gegen eine politische Betätigung der Kirche – zumal der Priester –, gegen die Behandlung politischer Probleme in der Verkündigung. Die Familie wird als wichtige Hilfe im persönlichen Glauben und Leben als Christ betrachtet, die Kirche soll die Kinder schon früh durch entsprechende Unterweisung in die kirchliche Gemeinschaft einführen, aber ein erheblich kleinerer Prozentsatz der Katholiken hält es nur für wichtig, was die Kirche zu Ehe und Familie sagt¹¹. Fragen der Ehemoral, insbesondere der ethischen Bewertung der Empfängnisverhütung, und allgemeine Fragen des sexuellen Verhaltens haben geradezu Modellcharakter für weit verbreitete kritische Vorbehalte gegen die kirchliche Institution und das kirchliche Wertsystem – so weitgehend, daß sogar die Vorbehalte gegen die Unfehlbarkeit des Papstes bei einer Faktorenanalyse der kritischen Äußerungen zur Kirche zum Faktor der Probleme des Sexualverhaltens, nicht zum Faktor der Glaubensprobleme im engeren Sinne zählen¹².

Müßte also nicht die künftige pastorale Strategie darin bestehen, sich in den Ansprüchen an die Bereitschaft zur Identifikation mit der Kirche mit sehr partiellen, den Glauben im engeren Sinne betreffenden Bereichen zu begnügen? Zwingen nicht auch die von der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils ausgesprochene Eigenständigkeit der weltlichen Sachbereiche und die vom gleichen Konzilsdokument hervorgehobene Möglichkeit verschiedener Lösungen weltlicher Aufgaben aus der einen christlichen Botschaft zu einer solchen Selbstbegrenzung von Pastoral und Mission? Die Kirche könnte ja dann unangefochten neben dem engeren Feld der Glaubensverkündigung auch noch subsidiär in den Lücken tätig werden, die zumindest vorerst das autonome System der gesellschaftlichen Wahrnehmung von Weltaufgaben läßt; in den Nischen des gesellschaftlichen Fortschritts, die es in der Entwicklungshilfe und in der Jugend- und Sozialpflege immer noch gibt und deren Betreuung durch den subsidiären Dienst der Kirche für das ungebrochene Fortschrittsbewußtsein der Gesellschaft und der Einzelnen förderlich scheint. Hier hätte auch – solange die mannigfachen Schwierigkeiten in der eigenständigen und ausschließlichen Wahrnehmung der Erziehungsverantwortung durch Gesellschaft und Familie andauern, der kirchliche Beitrag zur Kindererziehung seinen begrenzten Ort. In solchen Nischen des gesellschaftlichen Fortschritts könnte sich kaum ein die Glaub-

¹⁰ FBS, S. 24–37.

¹¹ »Synode« 4/1971, S. 15 u. 18.

¹² FBS Tabelle 11, Schaubild 4.

würdigkeit des kirchlichen Dienstes und insbesondere der Pastoral gefährdender Klerikalismus etablieren. So sehr sich ein solches Modell geradezu als befreiende Möglichkeit einer zeitgemäßen und zukunftsweisenden Pastoral, einer Überwindung aller überkommenen Verdächtigungen eines kirchlichen Machtstrebens anbietet, so wenig ist doch zu verkennen, wie sehr ein solches Konzept zu dem gesamt menschlichen Ansatz der uns vertrauten Pastoral und Mission in Spannung steht. Es sei nur der eine Satz aus der Einleitung des Konzilsdekretes *Ad gentes* zitiert: »In der gegenwärtigen Weltlage, aus der für die Menschheit eine neue Situation entsteht, ist die Kirche, die da ist Salz der Erde und Licht der Welt, mit verstärkter Dringlichkeit gerufen, dem Heil und der Erneuerung aller Kreatur zu dienen, damit alles in Christus zusammengefaßt werde und in ihm die Menschen eine einzige Familie und ein einziges Gottesvolk bilden.«¹³

2.3 Die Pluralität der Theologien und das Problem der einen Wahrheit

Joseph Ratzinger hat in seinem Buch »Einführung in das Christentum« drei Stadien des Wirklichkeitsverständnisses in der neueren Geistesgeschichte unterschieden und mit den folgenden Formeln gekennzeichnet: »Verum est ens – verum quia factum – verum quia faciendum.«¹⁴ Mir scheint, daß damit in einer sehr knappen und treffenden Weise der Wandel von einem das An-sich-Sein der Dinge suchenden Wahrheitsverständnis über den Historismus zum Wirklichkeitsverständnis der Welt- und Gesellschaftsveränderung gekennzeichnet ist. Im Grunde ist die dritte Phase, in der wir leben, eine notwendige Folge der zweiten. Wenn der Mensch seinen Erkenntnishorizont auf die Faktizität der Wirklichkeit beschränkt hat, drängt früher oder später die Dynamik der eigenen Unzufriedenheit über die Begrenztheit durch die Fakten dazu, Tatsachen nicht mehr einfach hinzunehmen, sondern aus eigenem Entschluß zu setzen. Dieser Wandel ist auch an der Theologie und am Glaubensverständnis nicht vorbeigegangen. Der theologische Historismus hat nicht nur bedeutsame Erkenntnisse über die geschichtlichen Zusammenhänge theologischer Aussagen vermittelt und so eine der jeweiligen geschichtlichen Situation gemäße Interpretation biblischer, kirchenamtlicher und theologischer Texte ermöglicht. Mit der Erkenntnis der Geschichtlichkeit der theologischen Aussagen wurde die überzeitliche Gültigkeit der Formulierungen relativiert. Es entstand die Aufgabe der Unterscheidung zwischen der zeitbedingten Aussageform und dem über die Zeiten hinweg verbindlichen Inhalt. Während die vom Historismus beeinflusste Theologie diese Aufgabe im wesentlichen mit der historisch-kritischen Methode zu lösen suchte und damit

¹³ Vat. II, *Ad gentes* 1.

¹⁴ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, S. 33–41.

von der Hypothese ausging, das überzeitlich Gültige sei im Geschichtlichen gegeben und zu finden – wobei freilich um so weniger Gültiges gefunden wurde, je mehr die historisch-kritische Methode inhaltliche Vorentscheidungen des Historismus übernahm –, geht die des säkularen geistigen Programms der Machbarkeit verpflichtete Theologie von der Annahme aus, die Wahrheit von Erkenntnis – auch von theologischer Erkenntnis – bemesse sich je nach ihrer Bewährung in der jeweils zu leistenden praktischen Aufgabe, der gültige Inhalt könne also selbst nur ein je zeitbedingter und je neu hervorzubringender, nicht ein aus dem Gegebenen zu ermittelnder Sinn sein. Sowohl die Kontroverse um Hans Küngs Anfrage an die Unfehlbarkeit wie die Auseinandersetzungen um die sogenannte politische Theologie haben hier ihre tiefste Wurzel.

In der Konsequenz bedeutet der neue Ansatz, daß der Pluralismus von Theologien und Glaubensbekenntnissen in der Kirche nicht mehr ein Zustand ist, der um der Freiheit und der Begrenztheit des Glaubens wie der wissenschaftlichen Forschung willen hingenommen werden muß, der aber grundsätzlich auf Einheit in der Wahrheit konvergiert. Der Pluralismus der Theologien wird vielmehr zum Ausweis dafür, daß die Verschiedenartigkeit der Bewährungssituationen und der Sichtweisen ihrer Erfahrung hinreichend ernst genommen wird. Deshalb ist diesem neuen Ansatz auch die Tendenz eigen, nicht mehr nur unterschiedliche Akzente in der Formulierung des Glaubenszeugnisses der Ortskirchen ermöglichen, sondern das Glaubenszeugnis der Kirche möglichst weitgehend in der Unmittelbarkeit gemeinsamer und individueller Glaubenserfahrung von örtlichen Gemeinden aufgehen lassen zu wollen. Die Institution des kirchlichen Lehramts wird dann folgerichtig nicht mehr wesentlich unterschieden von den Positionen der wissenschaftlichen Theologie und den Glaubenserfahrungen der Einzelnen, sondern in einem mehr funktionalen Gegenüber dazu gesehen – in einem Gegenüber, dessen Seiten nach dem übergeordneten Kriterium der aktuellen und praktischen Bewährung im konkreten Grenzfall auch vertauscht werden können.

Auf diesem Hintergrund einer tiefgreifenden Auseinandersetzung um Ansatz und Ziel der Theologie müssen manche Befunde sowohl der Synodenumfragen wie insbesondere der Befragung der Welt- und Ordenspriester mit großer Aufmerksamkeit beachtet werden. Es wird aus der allgemeinen geistesgeschichtlichen Basis des soeben skizzierten Ansatzes verständlich, warum bei den Schwierigkeiten mit der Kirche die Fragen der Lebensgestaltung einen deutlichen Vorrang vor dogmatischen Glaubenswahrheiten haben. Auch ohne eine Vertrautheit der befragten Katholiken mit den tieferen theologischen Zusammenhängen schlägt hier das dem zeitgenössischen geistigen Trend eigene Kriterium der praktischen Bewährung von Wahrheit durch. In den Ergebnissen der Synodenumfragen fällt eine relativ breite Bereitschaft der Katholiken zur Partizipation an kirchlichen Aufgaben und Entscheidungen

auf, und zwar zunächst unerwarteterweise auch bei Katholiken, die nach ihren sonstigen Äußerungen in Distanz zur kirchlichen Gemeinschaft stehen. Sie tendieren auch dort zu einer weitgehenden Mitwirkung der Laien, wo die Mehrzahl der aktiv am kirchlichen Leben teilnehmenden Katholiken ein auch künftig dem Priester vorzubehaltendes Aufgabenfeld sieht. Besonders deutlich wird das bei der Predigt und noch mehr beim Vorsteherdienst in der Eucharistiefeier. Katholiken, die für eine extrem starke und umfassende Laienmitwirkung eintreten, neigen dazu, das priesterliche Amt als eine zeitlich begrenzte Funktion ohne besondere Legitimation und Vollmacht zu sehen, sie haben weit mehr als der Durchschnitt der Katholiken Schwierigkeiten mit den Auffassungen der Kirche und setzen sich viel stärker für eine bessere als die bestehende Gesellschaftsordnung ein¹⁵. In der Tendenz zu einer verstärkten Mitwirkung der Laien sind somit zwei ganz verschieden gerichtete Motivationen wirksam: der Wille zum engagierten Beitrag für den Dienst der Kirche und der Wille, die Kirche in ihrem Dienst und in ihren Auffassungen den eigenen Wert- und Zielvorstellungen anzupassen¹⁶. Über die an zweiter Stelle genannte Motivation des Partizipationstrends geben die Befunde der Priesterbefragung nähere Aufschlüsse. Die Forderung energischerer kirchlicher Reformen erweist sich dort als der hauptsächliche Weg, auf dem Priester in Berufskonflikten und bei einer sehr schwachen Identifikation mit der konkreten Kirche ihre Kritik realisieren und eine neue persönliche Identität finden wollen¹⁷. Sie fordern weit mehr als der Durchschnitt der Priester Partizipation an kirchlichen Entscheidungen auf allen Ebenen – des Pfarrgemeinderates auf der Gemeindeebene, des Priesterrates auf der Bistumsebene¹⁸. Die Hauptangriffsfelder eines energischen Reformwillens sind die Beseitigung oder zumindest die weitgehende Relativierung der Unterschiede von kirchlichen Amtsträgern und Laien, die Veränderung der kirchlichen Lehre insbesondere in Fragen der praktischen Lebensgestaltung, die Professionalisierung und Funktionalisierung der Priesterrolle und schließlich die Veränderung der kirchlichen Institution selbst¹⁹.

Der eben umschriebenen Reformfraktion, die sowohl unter den Katholiken insgesamt wie unter den Priestern eine Minderheit ist, steht eine andere Minderheit gegenüber, die in der gesellschaftlichen Entwicklung nur einen Auflösungsprozeß von Sitte und Ordnung sieht, die in den bisherigen kirchlichen Reformen und beispielsweise auch in den ökumenischen Bemühungen mehr Gefährdungen als eine Förderung des Dienstes der Kirche findet, die sich stark an verbindlichen Lehren der Kirche orientiert und eher einen Man-

¹⁵ FBS, S. 136–142, außerdem Tabellen A 73–A 77.

¹⁶ Vgl. dazu: G. Schmidtchen, Katholiken im Konflikt. In: KB, S. 182.

¹⁷ Vgl. G. Schmidtchen, Priester in Deutschland, Freiburg/Basel/Wien 1973 (im folgenden zitiert mit der Abkürzung FBP), S. 94 f.

¹⁸ FBP, S. 115 ff.

¹⁹ FBP, S. 118–127.

gel an zuverlässiger kirchlicher Führung als einen Mangel an individueller Gestaltungsfreiheit beklagt. Die Polarisierung zwischen diesen beiden Minderheiten tritt in den Ergebnissen der Priesterbefragung deutlicher als in denen der Befragungen der Katholiken insgesamt zutage. Unter den Priestern führt sie in beiden Extrempositionen zu einer – freilich ganz unterschiedlich motivierten – Kritik an der Kirchenleitung²⁰. Bei den Priestern fällt sie zudem weitgehend mit fundamentalen Unterscheidungen in der theologischen Begründung des eigenen Amtes und Dienstes zusammen. Die Reformfraktion bevorzugt, in den Extrempositionen sogar ausschließlich – horizontale und funktionale Begründungen des eigenen Dienstes, die Gegenfraktion neigt zu vertikalen Legitimationsgesichtspunkten. Eine relativ breite Mittelgruppe der Priester versteht das eigene Amt sowohl von Sendung und Auftrag Jesu Christi und der Kirche, wie auch von der Orientierung an der Gemeinde und von deren Vertrauen her, versucht im Urteil über die gesellschaftliche Entwicklung zu unterscheiden, sieht den Reformansatz des kirchlichen Lebens positiv, ohne auf einen energischen Reformwillen zu drängen, ist für einen Abbau mehr gesellschaftlich begründeter Standesunterschiede zwischen Priestern und Laien, hält aber an der besonderen und dauernden Verantwortung des priesterlichen Amtes fest²¹. Realistisch wird man hinzufügen müssen, daß die relativ breite Mittelposition nicht nur von einer theologisch und spirituell ausgewogenen Fähigkeit des Unterscheidens, sondern zu einem Teil auch von mangelnder Entschlossenheit getragen ist, während andererseits auch in den beiden sich profiliert gegenüberstehenden Meinungsfraktionen Elemente gegeben sind, die einer allzu schematisierenden Einordnung entgegenstehen. Nur zwei davon seien genannt: In der von einem ausgeprägt vertikalen Amtsverständnis bestimmten und weitergehenden Reformen abgeneigten Gruppe von Priestern ist offensichtlich eine zutreffendere Einschätzung der die Mehrzahl der Gemeindeglieder bewegenden Sorgen und Probleme gegeben als in der Gruppe, die sich in der Legitimation des priesterlichen Dienstes fast ausschließlich auf das Vertrauen der Gemeinde bezieht²². Die Gruppe von Priestern, die das priesterliche Amt stark horizontal begründet sieht und die kirchliche Lehre wie die kirchliche Institution nicht unbeträchtlich ändern möchte, mißt der Förderung der Spiritualität eine beachtliche Bedeutung bei, wenn sie dabei auch neue Ansätze und Formen solcher Spiritualität im Auge hat²³.

Insgesamt bleibt die Tatsache, daß sowohl unter den Gliedern der Kirche allgemein wie insbesondere unter den Priestern die Pluralität der Theologien, der Glaubenserfahrungen und der Schwerpunkte im Glaubensverständnis er-

²⁰ FBP, S. 100–108.

²¹ FBP, S. 47–51, 94–100. Tab. 82, Tab. A 109–A 113.

²² FBP, S. 42–46, Tab. A 103.

²³ FBP, Tab. A 65, A 68, A 71.

kennbar ist und ihre Auswirkungen auf das Verhältnis zur Kirche, auf die Zielsetzung des allgemeinen Apostolates und des priesterlichen Dienstes hat. Diese Pluralität ist sehr viel weitergehend, als sie im Sinne der Anknüpfung an unterschiedliche menschliche Erwartungen für den Dienst einer missionarischen Pastoral hilfreich sein könnte. In den sich polarisiert gegenüberstehenden Extrempositionen verschärft sich das Ärgernis des christlichen Glaubens in unterschiedlichen Konfessionen zum Ärgernis eines fundamentalen Glaubenspluralismus innerhalb der einen Kirche. Die eine Kirche, die Salz der Erde und Licht der Welt sein soll, bietet den Menschen unterschiedliche Christusbekenntnisse und zudem das Bild einer Gemeinschaft, in der Ziel und Motiv des pastoralen und missionarischen Wirkens zwischen einer zur Geschlossenheit verengten und einer in Pluralismus als Selbstzweck aufgelösten Einheit des Bekenntnisses, zwischen einer auf die vertikale Sendung und deren Widerspruch zum Zeitgeist und einer auf die horizontale Anpassung an zeitgebundene menschliche Erwartungen und Sehnsüchte vereinsichtigten Orientierung oszilliert.

3. POSITIVE ANSÄTZE EINER MISSIONARISCHEN PASTORAL

Die Schwierigkeiten, die sich aus den drei ausgewählten Problemkreisen der gegenwärtigen gesellschaftlichen und kirchlichen Situation gezeigt haben, betreffen – wie schon eingangs erwähnt – das Aufgabenfeld einer missionarischen Pastoral sowohl in den Völkern und Kulturen, die bisher noch nicht von der Botschaft Jesu Christi erreicht oder durchdrungen wurden, wie in den Völkern und Gesellschaften, die sich aus einer solchen Durchdringung in ein sogenanntes Neuheidentum gewandelt haben. Sowohl der der gegenwärtigen Gesellschaft weltweit eigene Trend zur Autonomie und zur Überzeugung von der Machbarkeit der Lebensbedingungen wie die innerkirchliche Tendenz zum Rückzug der Pastoral aus den ihrer Eigengesetzlichkeit zu überlassenden weltlichen Sachbereichen wie auch der wachsende Pluralismus der Theologien und Glaubensbekenntnisse erschweren hier wie dort die menschliche Aufnahmebereitschaft und das vernehmbare Zeugnis. Es wäre nicht nur ein verspäteter kolonialistischer Hochmut, sondern zugleich eine rasch zusammenbrechende Illusion, wollte man versuchen, die skizzierten Probleme auf den Dienst der Kirche in ehemals christlichen Gesellschaften einzugrenzen und anderorts ein missionarisches Zeugnis gewissermaßen aus einer vorgetäuschten Ungebrochenheit volkskirchlicher Harmonie und Einheit zu vermitteln. Bleibt dann der einzige Weg, bewußt oder unbewußt aus der Not eine Tugend zu machen und sich auf ein Konzept missionarischer Pastoral einzustellen, wie es beispielsweise Karl Rahner in seiner Schrift »Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance« nahelegt? Es soll

versucht werden, zu den drei als Schwierigkeiten angesprochenen Problemfeldern einige positive Ansätze einer missionarischen Pastoral zu skizzieren und dabei auch auf Rahners Vorschläge kritisch einzugehen – nicht, weil es hier um eine detaillierte Auseinandersetzung mit den pastoralen Konzeptionen Karl Rahners gehen könnte, sondern weil auf diese Weise vielleicht am deutlichsten die Alternativen in der gegenwärtigen Orts- und Zielbestimmung des pastoralen Tuns deutlich werden können.

3.1 Die Sinn- und Zielfrage der modernen Gesellschaft

So sehr die gegenwärtige Gesellschaft von der Zielsetzung der Autonomie bestimmt ist, so deutlich beginnt sie auch die Fragen des Warum und Wozu für die Machbarkeit der menschlichen Lebensbedingungen zu empfinden. Dieses Warum und Wozu verbirgt sich hinter dem Protest der jungen Generation gegen den Pragmatismus und hinter ihrem Griff nach überholt geglaubten Ideologien oder fernen Irrationalismen. Die Sorge um Sinn und Ziel kommt auch in zahlreichen Daten der Synodenumfragen zum Ausdruck. Es seien nur die gerade auch bei kirchenferneren Katholiken und bei der jungen Generation feststellbare Sorge um den Frieden erwähnt, die Fragen der höheren Bildungsschichten nach Einklang oder Widerspruch zwischen moderner Wissenschaft und christlichem Glauben und nach dem Sinn des Christentums für Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts, die Frage insbesondere der Jüngeren, »ob es ein Fortleben nach dem Tode gibt oder ob mit dem Tod alles aus ist«²⁴.

Angesichts dieser existentiellen Problemlage kommt es darauf an, im pastoralen Dienst die Sinn- und Zielantworten zu erschließen, die im Glauben an die in Jesus Christus ergangene Offenbarung Gottes enthalten sind. In dieser Aufgabe öffnet sich ein zeitgerechter Weg für den pastoralen Dienst und für eine wirkliche Hilfe, deren der Mensch und die Gesellschaft von heute bedürfen. Zwei mögliche Verkürzungen werden dieser Aufgabe nicht gerecht. Die eine Verkürzung besteht darin, das Evangelium auf zeitgerechte Sinn- und Zielantworten einzuengen. Es ist im Grunde der Weg der sogenannten politischen Theologie. Hier wird – ausgehend von der These der weltlichen Welt – die Kirche eine gesellschaftskritische Instanz, das Evangelium ein Ethos für Bürgerinitiativen, der Glaube eine Privatsache der jeweiligen Hilfe für den im buchstäblichen Sinne Nächsten. Die andere Verkürzung besteht in Rahners Postulat einer »Kirche der konkreten Weisungen«, die er näherhin als mit prophetischer Kraft vorgetragene, aber letztlich unverbindliche Imperative an die freie geschichtliche Entscheidung der Einzelnen und

²⁴ FBS, Tab. A 14, »Synode« 4/1971, S. 9.

der christlichen Gruppen versteht²⁵. Sicher kann das Evangelium Jesu Christi in einer konkreten Situation als gesellschaftskritischer Impuls wirken. Ohne Zweifel ist in der Kirche das charismatische und prophetische Zeugnis gezielter, nicht mit dem Anspruch allgemeiner Gültigkeit ausgestatteter Imperative wünschenswert. Vor allem aber muß doch – um auf ein Beispiel aus den Umfragen einzugehen – der jungen Generation das verbindliche Glaubenszeugnis von der Auferstehung Jesu Christi so verkündet werden, daß sie sich davon nicht relativ unberührt fühlt, sondern in diesem Zeugnis die Antwort auf ihre Frage nach dem menschlichen Schicksal jenseits der Schwelle des Todes findet. Eine Pastoral der Sinn- und Zielantworten muß sich auf das Selbstverständnis der modernen Gesellschaft in der ganzen Breite einlassen, um die frohe Botschaft auf solche Antworten fruchtbar befragen zu können. Sie muß im Zeugnis für die Antworten den Mut zum Widerstand gegen eine selbstherrliche Autonomie des Menschen und der Gesellschaft beweisen. Sie muß beim pastoralen Gespräch mit den Einzelnen und den kleinen Gruppen ansetzen und zugleich wissen, daß sie an Überzeugungskraft verliert, wenn sie sich freiwillig auf Basisgruppen oder Gemeinden von Entscheidungschristen beschränkt und die Präsenz im Kommunikationsprozeß der Gesellschaft vernachlässigt. Sicher wird eine solche Pastoral nicht ohne das experimentelle Abtasten möglicher Sinn- oder Zielantworten entfaltet werden können. Sie wird aber auch wissen müssen, daß der Mensch von heute gerade in den ihn bedrängenden Fragen bei aller Skepsis gegen das Institutionelle doch nicht mit prophetischen Imperativen »ad hoc« zufrieden ist, sondern diese nach ihrem Warum hinterfragt und so eine verlässige Orientierung sucht. Sie aber kann für eine kirchliche Pastoral nur in der Person, im universalen Wort und Werk Jesu Christi selbst gegeben sein.

3.2 *Der pastorale Dienst an der rechten Verwirklichung der Eigengesetzlichkeit der weltlichen Sachbereiche*

Die aus der Phase eines konsequenten Pragmatismus hervorbrechende Welle einer Reideologisierung der gesellschaftlichen und politischen Fragestellungen macht offenkundig, daß die Erkenntnis der wesentlichen Eigengesetzlichkeiten der weltlichen Dinge und ihre gerechte, am Gemeinwohl orientierte Gestaltung zwar prinzipiell mit der Vernunft aus der Schöpfungswirklichkeit zu ermitteln sind und als solche nicht des Rückgriffes auf die im Glauben angenommene Offenbarung Gottes im Wort bedürfen, daß aber in der konkreten geschichtlichen Situation solche Eigengesetzlichkeiten immer durch ideologische Übergriffe mißbraucht oder zugunsten ideologischer Systeme

²⁵ K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe (Herderbücherei 446), Freiburg 1972, S. 86 f.

vernachlässigt werden können. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils weist mit Nachdruck auf die Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit der weltlichen Sachbereiche, aber auch auf die durch die Wirklichkeit der Sünde begründete Behinderung der in der Schöpfung mitgeteilten Eigengesetzlichkeiten hin. Wenn das Konzilsdokument ausdrücklich die Bereitschaft ausspricht, von der Kirche her auf weltliche Privilegien zu verzichten, die der Glaubwürdigkeit der Botschaft hinderlich sein könnten, so bedeutet dies die Einsicht, daß der Dienst an der rechten Verwirklichung der in der Schöpfung begründeten Gesetzmäßigkeiten und das Zeugnis des Glaubens nicht kirchenpolitischen Vorteilen untergeordnet werden dürfen, keineswegs aber den Entschluß, auf den Dienst an der rechten Erkenntnis der Eigengesetzlichkeiten der weltlichen Dinge zu verzichten. Wenn das Konzil darauf aufmerksam macht, daß es verschiedene Lösungen in politischen Sachfragen geben kann, die sich mit dem einen Glauben vereinbaren lassen, so kann das nicht im Sinne einer Beliebigkeit politischer Lösungen oder im Sinne eines Verzichtes auf alle tiefergreifenden Fragestellungen zur politischen und gesellschaftlichen Ordnung mißverstanden werden. Auch für den individuellen und familiären Lebensbereich, etwa für die Fragen um Ehe und Familie, hebt das Konzil einerseits die unmittelbare Verantwortung der Ehepartner sowie die von den Humanwissenschaften zu erwartenden Hilfen zur rechten Verwirklichung der ehelichen Gemeinschaft hervor, weist aber andererseits auch auf die Gefährdung der Würde von Ehe und Familie durch moderne gesellschaftliche Trends hin. Das Konzil sagt ausdrücklich: »Dieses heilige Band unterliegt im Hinblick auf das Wohl der Eheleute und der Nachkommenschaft sowie das Wohl der Gesellschaft nicht menschlicher Willkür. Gott selbst ist Urheber der Ehe, die mit verschiedenen Gütern und Zielen ausgestattet ist; sie alle sind von größter Bedeutung für das Weiterleben des Menschengeschlechts, für den persönlichen Fortschritt der einzelnen Familienmitglieder und ihr ewiges Heil; für die Würde, die Festigkeit, den Frieden und das Wohlergehen der Familie selbst und der ganzen menschlichen Gesellschaft.«²⁶

Bei der Beurteilung der Vorbehalte, die auch durch die Ergebnisse der Synodenumfragen gegen die kirchliche Institution und die Träger des kirchlichen Amtes insbesondere in den Fragen der Gestaltung des christlichen Lebens in dieser Welt und in konkreten politischen Fragen ausgewiesen sind, wird also eine klare Unterscheidung notwendig sein. Das Konzil kann zu Recht gegen eine klerikalistische Kirche in Anspruch genommen werden, gegen eine Haltung der Allzuständigkeit der Träger des kirchlichen Amtes, gegen gesellschaftliche Privilegien von Amtsträgern, die diesen in weiten Bereichen gesellschaftlicher, politischer und kultureller Gestaltung unangemessene Kompetenzen sichern. Nicht aber kann das Konzil in Anspruch genommen

²⁶ Vat. II, *Gaudium et spes* 48.

werden dagegen, daß die Glieder der Kirche auch dort, wo sie in ihrer eigenständigen Verantwortung tätig werden, bei der Bildung ihres Gewissensurteils an jene Verhaltensnormen verwiesen sind, die in der Gemeinschaft der Kirche als gültige Ordnungen der Schöpfungswirklichkeit festgehalten und durch das Licht des Glaubens in ihrem Bezug auf Gott erhellt werden; auch nicht dagegen, daß die Träger des kirchlichen Amtes eine wesentliche Aufgabe in der Bildung der Gewissen haben und durch ihr Tun den Gliedern der Kirche für ihren weltlichen Dienst »Licht und geistliche Kraft« vermitteln sollen; und schließlich nicht dagegen, daß der eigenständige Weltdienst der Laien gerade im Sinne der Pastoralkonstitution des Konzils nicht willkürlich individualistische Funktion, sondern auf seine Weise Teil des Dienstes der Kirche an der Welt ist. Die genannten Vorbehalte müssen also zu einer Besinnung auf kirchliche Reformen führen, soweit sie sich gegen eine das Gewissensurteil der Glieder der Kirche und ihre eigenständige Weltverantwortung verletzende Praxis von Institution und Amtsträgern wenden. Dieselben Vorbehalte müssen aber darauf geprüft werden, ob sich hinter ihnen nicht die Meinung verbirgt, das konkrete christliche Leben sei im Unterschied zu den zu bejahenden Sätzen des Glaubens in individueller Willkür zu »machen«, der Dienst an der Welt könne sich in der solidarischen Mitwirkung an der säkularen Beseitigung von Ungerechtigkeiten und Zwängen erschöpfen, ja das Evangelium und der Glaube selbst könnten ihre Wahrheit erst in eben dieser gesellschaftsverändernden Aktion finden. Kritisch wird dabei immer auch das Wort »entklerikalisierte Kirche« zu prüfen sein. Meint es die Überwindung eines Allzuständigkeitsanspruchs kirchlicher Amtsträger durch eine sach- und sendungsgemäße Aufteilung der Kompetenzen und Initiativen, den Verzicht auf eine nur durch gesellschaftliche Privilegien gestützte Autoritätsausübung, so ist die so bezeichnete Wirklichkeit die unverzichtbare Voraussetzung einer zeitgerechten missionarischen Pastoral. Meint es dagegen – wie in der zitierten Schrift Karl Rahners –, daß die Amtsträger in Zukunft nur »so viel effiziente Autorität« haben sollen, »als sie ihnen von der Freiheit der Glaubenden durch ihren Glauben zugestanden wird«²⁷, so wird damit das im Auftrag des Amtes intendierte und in der geschichtlichen Situation des Glaubens notwendige Korrektiv einer subjektiven oder gruppenspezifischen Verwirklichung des christlichen Lebens aufgehoben.

Das Verhältnis der Eigengesetzlichkeit der weltlichen Sachbereiche zum pastoralen Dienst der Evangelisierung und Heiligung wird auch in der kirchlichen Einschätzung von Mission und Entwicklungshilfe aktuell. In der repräsentativen Kontrollbefragung zur großen schriftlichen Umfrage unter allen Katholiken über sechzehn Jahren haben es in einer Auswahl verschiedener Dringlichkeiten des kirchlichen Dienstes 36% der Katholiken für

²⁷ K. Rahner, a. a. O., S. 63.

wichtig gehalten, daß die Kirche die Botschaft Gottes in aller Welt verkündet; in der repräsentativen Interview-Befragung waren 28% der Meinung, Mission sei für die Kirche eine besonders wichtige Aufgabe, 39% meinten, die Kirche solle noch mehr Entwicklungshilfe leisten. Bemerkenswert ist dabei, daß die regelmäßigen Kirchenbesucher – Katholiken, die von sich sagen, sie hätten ein gutes Verhältnis zur Kirche – sowohl die bisherigen kirchlichen Initiativen für die Entwicklungshilfe unterstützen oder noch ein Mehr an Engagement erwarten wie auch der Mission eine große Bedeutung beimessen, während beispielsweise Katholiken, die nie zur Kirche gehen, mit überdurchschnittlichen Prozentziffern für mehr Entwicklungshilfe plädieren, und nur in verschwindend kleinen Prozentsätzen die Mission für wichtig halten²⁸. In einer Faktorenanalyse der Erwartungen an die Kirche fällt Mission eindeutig dem Faktor spirituelle Orientierung zu, während Entwicklungshilfe zum Faktor gesellschaftliche Aufgaben zählt²⁹. Insgesamt hat sich gezeigt, daß bei einer starken spirituellen Orientierung der Befragten eine zusätzliche Bejahung gesellschaftlicher Aufgaben verstärkend auf das kirchliche Engagement wirkt, während eine bloße Bejahung gesellschaftlicher Aufgaben das kirchliche Engagement kaum positiv beeinflusst³⁰. Aufschlußreich ist auch, daß die regelmäßigen Kirchgänger zu 88% angeben, sie hätten in den letzten zwölf Monaten für *Misereor* oder *Adveniat* gespendet, während die Katholiken, die nie zur Kirche gehen, zu 69% sagen, sie hätten weder im letzten Jahr noch früher einmal für diese beiden Aktionen gespendet³¹. Nimmt man die erwähnten Befunde zusammen, so beweisen die mit dem kirchlichen Leben verbundenen Katholiken ein ausgeprägtes Gespür dafür, daß eine Missionspastoral ohne eine die Eigengesetzlichkeit der wirtschaftlichen und sozialen Erfordernisse beachtende Entwicklungshilfe in der gesamt menschlichen Ausrichtung des kirchlichen Heildienstes versagt, daß aber auch eine Entwicklungshilfe ohne gleichzeitige Sorge um die Evangelisation gerade das Spezifische, die Dimension der Orientierung des Weltdienstes an der frohen Botschaft Jesu Christi vorenthält. Ein isoliertes Plädoyer für Entwicklungshilfe wirkt sich in der Weise aus, daß zwar Mittel für die säkulare Gestaltung der Lebensbedingungen bereitgestellt, die Antwort auf das Warum und Wozu des Machbaren aber verschwiegen oder faktisch nichtchristlichen Ideologien der Gesellschaftsveränderung anheimgestellt wird. In dieser Tendenz spiegelt sich im Grunde ein Trend, der auch in unserer Gesellschaft die Veränderung der gesellschaftlichen Ordnung und der kirchlichen Institution wie einen Ersatz für mangelnde spirituelle Orientierung und kirchliche Bindung bewertet.

²⁸ FBS, Tab. 19, 29, 48, 49.

²⁹ FBS, Tab. 20.

³⁰ FBS, Tab. A 17–A 19.

³¹ FBS, Tab. 48.

3.3 Engagierte Theologie – lebendige Identifikation mit der Kirche

Wenn nicht alle Zeichen trügen, bereitet sich in der Theologie und durch sie vermittelt im kirchlichen Glaubensbewußtsein ähnlich wie in den geistigen Grundtendenzen der Gesellschaft eine Wende vor, die aus der Diffusion zu neuer Identität führen kann. Die wesentliche Wurzel des theologischen Pluralismus ist das Axiom der Machbarkeit des christlichen Lebens und der reinen Funktionalität und Horizontalität des priesterlichen Dienstes – *verum quia faciendum*. Die verschiedenen Umfrageergebnisse haben gezeigt, daß diese Position in ihrer extremen Zuspitzung nur von einer kleinen Minderheit der Katholiken und der Priester eingenommen wird. Sie spielt in der theologischen Diskussion und erst recht in den Kommunikationsmitteln eine weit größere Rolle als in der tatsächlichen Lebenswirklichkeit der Kirche. Gleichwohl ist nicht zu verkennen, daß es Elemente dieser Position gibt, die stärker verbreitet sind. Es sei nur an das Unbehagen eines erheblichen Teils der Katholiken über die kirchliche Ehe- und Sexualmoral oder an die Unsicherheit nicht weniger Priester in den Fragen der Legitimation und Begründung ihres Amtes erinnert. Wer die Umfragedaten aufmerksam liest, muß feststellen, daß die breite Mittelgruppe zwischen den Extremen einer funktionalen Sicht des Christlichen und des Priesterlichen und dem entgegengesetzten Quasifunktionalismus einer rein vertikalen und autoritativen Ableitung der Verhaltensnormen oder Amtslegitimationen nicht nur durch eine Ausgewogenheit der von ihr vertretenen Meinungsakzente, sondern auch durch eine gewisse Unentschlossenheit gegenüber nicht selten widersprüchlich scheinenden Elementen von Identifikation und Kritik gekennzeichnet ist. Sozialpsychologisch ist es jedoch bedeutsam, daß ein Großteil der Katholiken, die der Mittelgruppe angehören, bei der Frage, was ihnen an der Kirche gefällt, Antwortvorgaben bevorzugen, die vom Gefühl der Gemeinschaft, von seelischer Heimat, von der Erfahrung einer Sinnantwort auf das Leben berichten³². Auch das Votum von etwa zwei Dritteln der befragten Katholiken für eine frühe religiöse Erziehung der Kinder³³ ist nicht nur im Kontext eines funktionalen Ausgleichs für Erziehungsschwierigkeiten in der Familie, sondern auch im Kontext der Suche nach Geborgenheit in der Kirche zu lesen. Es gibt mehr als ein Anzeichen dafür, daß die Forderung der besonders reformwilligen Priester nach neuen Wegen der Spiritualität, ihre Vorliebe für pastorale Teamarbeit, vielleicht auch ihre besondere Hervorhebung der Gemeinschaft und des Vertrauens der Gemeinde in ähnliche Richtung weisen³⁴. Die starke Überforderung durch das Vielerlei einer nur funktionalen Sicht des Glaubens und des pastoralen Dienstes und die Vereinzelung, die mit

³² FBS, Schaubild 1 und Tab. 5.

³³ FBS, Schaubild 7.

³⁴ FBP, Schaubild 18, Tab. 41, Schaubild 9, Schaubild 12, Tab. A 109.

einer autonomen und emanzipatorischen Gestaltung des christlichen Lebens verbunden ist, beginnen empfunden zu werden. Auffallend ist in diesem Zusammenhang, daß bei aller gruppenspezifischen Divergenz der Wünsche an die Liturgie kaum eine Gruppe ihre weitere Rationalisierung oder ihre gesellschaftskritische Politisierung zu erwarten scheint.

Vielleicht ist die Zeit nicht fern, in der – ähnlich wie die Sinnfrage in einer dem Machbaren verschriebenen Gesellschaft – auch die Dimension des Nichtverfügbaren inmitten des beunruhigenden Verfügenwollens über die Botschaft Jesu und über die Liebe Gottes als das einzige den Menschen zur Freiheit Führende neu empfunden wird; in der es erfahren wird, daß die Vertikale der Sendung und des Auftrags die Horizontale des Dienstes und der Brüderlichkeit nicht einschränkt, sondern trägt. Die Theologie, die aus einer solchen in der Gestalt Jesu Christi selbst begründeten Sicht käme, bräuchte die bei den jüngeren Priestern für die Priesterausbildung so sehr bevorzugten Sozial- und Humanwissenschaften³⁵ weder als Konkurrenz noch als heimliches Vorbild zu sehen, weil sie eine in gleicher Weise vertikal und horizontal engagierte Theologie wäre. Es wird auch dann, wenn sich diese Sicht durchsetzt, noch theologische Schulen und subjektive Glaubenserfahrungen geben, aber sie werden nicht mehr die Fragmente einer zerbrochenen Einheit, sondern die weitgezogene, den menschlichen Individualitäten nahe Peripherie sein, die ihre verpflichtende und unverfügbare Mitte hat. Mir scheint, daß es nicht wirklich weiterführt, wenn in Überlegungen für eine Kirche der Zukunft die Existenzberechtigung innerkirchlicher Häresien reflektiert oder eine Genügsamkeit mit der partiellen Sympathie anonymer Christen oder sich im Umfeld der Kirche ansiedelnder Neuheiden erwogen wird. Auch scheint es mir angesichts der eben skizzierten Perspektive wenig sinnvoll, das missionarische Potential der Kirche den sogenannten Altchristen vorzuenthalten und auf jene sogenannte Neuheiden zu konzentrieren, die das größere geschichtliche Potential für die Zukunft der Welt repräsentieren sollen³⁶. Abgesehen davon, daß eine solche Klassifizierung angesichts des raschen gesellschaftlichen Wandels sehr flüchtig wäre, können aus der weiten Peripherie der einzelnen Glaubensvollzüge nicht willkürlich Segmente herausgebrochen werden, weil sonst die Peripherie nicht mehr Peripherie der einen Mitte ist, sondern zum Sektenhaften entartet. Freilich wird die weitgezogene Peripherie, die auf die eine Mitte hingeordnet und in ihr über das Menschliche, Geschichtliche und Gesellschaftliche hinausverwiesen ist, auch eine klare und deutliche Grenzziehung erforderlich machen, eine Unterscheidung des Christlichen, ohne die es kein Profil und damit keine Möglichkeit der Identifikation gibt. Aber diese Grenzziehung wird nicht pragmatisch und willkürlich von irgendeiner Stelle der Peripherie her erfolgen können, sondern allein vom

³⁵ FBP, Tab. A 68.

³⁶ Vgl. K. Rahner, a. a. O., S. 103, 54.

Anspruch der Mitte her, die ihrerseits alle menschliche Verfügung überschreitet und dennoch den Vielen nahe ist. Ein vertikal und horizontal engagierter Glaube, eine lebendige Identifikation mit der Kirche der einen Mitte und der weiten Peripherie drängen nicht ins Getto oder in einzelne Basisgemeinden, sondern an die Grenzen der Erde. So gesehen kann sich die gegenwärtige Not einer missionarischen Pastoral in einen neuen Kairos des Missionarischen wenden, und die Aufgabe der Mission kann uns helfen, in allen Individualitäten und durch sie hindurch die eine Mitte neu zu finden, die jedem nahe ist, der sich nur nicht vor ihr verschließt.

Liberalismus und Kirchen: Fragen an die FDP

Von Alexander Hollerbach

I

Wer in der heutigen Situation über »Liberalismus und Kirchen« spricht und dabei Fragen an die FDP richten will, kann das nicht abstrakt und allgemein tun, sondern nur konkret und in bezug auf Besonderes. Denn es liegen nun einmal Papiere auf dem Tisch, die im Schoße des parteipolitisch organisierten Liberalismus entstanden sind, Papiere, die liberales Gedankengut zu diesem Thema artikulieren¹. Erst recht haben wir vor uns die vom 25. Bundesparteitag der FDP in Hamburg beschlossenen Thesen mit der amtlichen Überschrift »Freie Kirche im freien Staat«². Wer Kräfte, Tendenzen und Bewegungen im deutschen Liberalismus der Gegenwart klar analysieren will, tut gut daran, alle diese Dokumente sorgfältig zu studieren. Dabei wird er auch die oppositionellen Stimmen innerhalb der FDP mit besonderer Aufmerksamkeit registrieren³. Er erkennt dann, daß dieser Liberalismus in Sachen Religion und Kirche keine Einheitsfront darstellt, sondern ein durchaus nuanciertes Spektrum darbietet. Da sind etwa die Sympathisanten des »Club Voltaire« und der »Humanistischen Union«, da sind marxistoide Jungdemokraten, da sind Persönlichkeiten wie Erwin Fischer- Liselotte Funcke und Hildegard Hamm-Brücher – wenn es gestattet ist, so direkt mit dem Namen von Personen auf durchaus unterschiedliche sachliche Standpunkte und Tendenzen hinzulenken. Die dreizehn Thesen sind in Hamburg allerdings von einer breiten Mehrheit gutgeheißen worden; und doch darf das nicht darüber hinwegtäuschen, daß zwei beachtliche Gruppen im Liberalismus Trauerflor tragen, zumindest tragen müßten: die einen, die den Abfall von der gewissermaßen »reinen Lehre« der Jungdemokraten, also die kompromißlerische Verwässerung klarer Prinzipien im Sinne laizistischer Trennungsideologie

¹ Die im Januar 1973 von der Bundesdelegiertenkonferenz verabschiedeten Thesen der Jungdemokraten zur Trennung von Staat und Kirche sowie die im Frühjahr 1973 in einer Sonderkommission der Partei unter Leitung von Liselotte Funcke erarbeiteten Thesen der FDP zum Verhältnis von Staat und Kirche sind abgedruckt in: *Trennung von Staat und Kirche? Dokumente und Argumente*, hrsg. v. Peter Rath. Reinbek b. Hamburg 1974 (rororo aktuell), S. 11–18. Wichtig ferner die Forderungen der Jungdemokraten in Nordrhein-Westfalen zur Trennung von Kirche und Staat vom 25./26. 8. 1973 (soweit ersichtlich ungedruckt). Aus der bisherigen Diskussion besonders hervorzuheben die repräsentativen Stellungnahmen von Liselotte Funcke, Cornelius A. von Heyl u. Johannes Niemeyer, *Kirche in Staat und Gesellschaft. Trennung oder Partnerschaft – Gegensatz oder Ergänzung?* Stuttgart 1974 (Bonn Aktuell, 21).

² Sonderdruck hrsg. v. d. Bundesgeschäftsstelle der FDP. Text jetzt auch in: »Herder-Korrespondenz« 28 (1974), S. 625 ff.

³ Vgl. etwa die Erklärung der FDP – Bayern zum Kirchenpapier, in: FDP-Informationsdienst (Bayern) v. 3. Okt. 1974.

beklagen⁴ – die anderen, die sich aus praktisch-politischen wie aus prinzipiellen Gründen bewußt sind, daß die FDP-Thesen als »ein geistiges Armutszeugnis des Liberalismus«⁵ empfunden werden.

Wie wird diese innerparteiliche Auseinandersetzung weitergehen? Das mag schon eine erste Frage an die FDP sein.

II

Der zweite Schritt, näher auf die Sache zu, nimmt seinen Ausgang von der Grundsatzerklärung des Nürnberger Parteitags von 1969: »Die im Grundgesetz vorgesehene Trennung von Staat und Kirche ist nicht voll verwirklicht.«⁶ Dieser Satz ist augenscheinlich so etwas wie die Unruhe im Getriebe des Liberalismus. Er ist zugleich ein sehr verräterischer Satz! Die differenzierte, komplexe Aussage der Verfassung, die bekanntlich ein Kompromiß normiert, wird hier nämlich einfach auf *ein* Prinzip reduziert, das gewiß ein fundamentales, wechselseitige Freiheit verbürgendes Prinzip ist, das aber *allein* der Verfassung nicht gerecht wird. Es kommt hinzu, daß der Leitsatz von der Trennung von Staat und Kirche hier in einem bestimmten Sinne verstanden wird, nämlich negativ abwehrend, indifferentistisch distanzierend, im Grunde der alten, der Trennungsideologie inhärenten Maxime folgend, wonach Religion Privatsache sei⁷. Das führt sogleich zu einer weiteren, sehr ersten Frage: Wie hält es die FDP mit der Auslegung der Verfassung? Geschieht sie nicht ideologisch, das heißt, wird hier nicht ein außernormatives Modell oder Wunschbild untergelegt⁸? Ist man hier nicht auf der Hut, dann kommen so haarsträubende Dinge heraus wie die abenteuerliche Behauptung der Verfassungswidrigkeit der Kindertaufe⁹!

Man muß einräumen, daß im Zuge der Diskussion der letzten Jahre das Bewußtsein für die Unterscheidung zwischen dem geltenden Recht und der rechtspolitischen Forderung wieder gewachsen ist. Das kann viel zur Klärung beitragen. Es bleibt freilich dabei, daß das fach- und geschichtskundige Bewußtsein von der Komplexi-

⁴ Dasselbe gilt z. B. für Erwin Fischer, der ausdrücklich festgestellt hat, daß das Jungdemokraten-Papier – »abgesehen von Kleinigkeiten« – volle Zustimmung verdiene: Sozialliberale Koalition und Kirche, in: Rath (Anm. 1), S. 52. Vgl. im übrigen das für diese Richtung repräsentative Buch von Fischer, Trennung von Staat und Kirche. Die Gefährdung der Religionsfreiheit in der Bundesrepublik, 2. Aufl. 1971 (kritisch schon zur 1. Aufl. Verf. in: »Hochland« 58, 1965/66, S. 63 ff.).

⁵ So Hildegard Hamm-Brücher in einer (hektographierten) Stellungnahme vom 1. 10. 1974. Vgl. auch das vom Evang. Pressedienst unter dem 6. 9. 1973 veröffentlichte Interview.

⁶ Text bei O. K. Flechtheim (Hrsg.), Dokumente zur parteipolitischen Entwicklung in Deutschland seit 1945, Bd. IX (1972), S. 144.

⁷ Zu dieser Maxime in der neueren Literatur besonders erhellend Wolfg. Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 1973, S. 32 ff. u. passim.

⁸ Zu dieser Problematik vgl. vom Verf., Ideologie und Verfassung. In: W. Maihofer (Hrsg.), Ideologie und Recht, 1969, S. 37 ff.

⁹ So J. Kahl, Erziehung ohne Religion. In: Club Voltaire, Jahrbuch für kritische Aufklärung, Bd. IV, 1970, S. 251. Zur Kritik vgl. vom Verf., Staatskirchenrechtliche Aspekte der Kindertaufe. In: Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen? Hrsg. v. W. Kasper, 1970, S. 225 ff.

tät, ja Sensibilität dieser Materie auch und gerade unter Liberalen im Schwinden begriffen ist. Genau dieser Aspekt ist es andererseits, unter dem sich die Erinnerung an zwei so bedeutende Liberale wie Friedrich Naumann und Theodor Heuss aufdrängt: der eine hat einen wichtigen Anteil an dem Zustandekommen des Weimarer Verfassungskompromisses in Sachen Staatskirchenrecht¹⁰, der andere hat einen entscheidenden Anstoß zur Kompromißregelung des Grundgesetzes gegeben¹¹.

Es gilt, nunmehr exemplarisch einige Einzelprobleme aufzuwerfen und in diesem Zusammenhang weitere Fragen an die FDP zu richten.

1. Die innerparteiliche Diskussion hat zum Glück den Unsinn der Repristination jener auch dem nationalsozialistischen Regime nicht fremd gewesenen Regelung¹² aus der Welt geschafft, wonach den Kirchen nur ein vereinsrechtlicher Status zukommen und der Erwerb der Mitgliedschaft an eine Eintrittserklärung gebunden sein soll¹³. Jetzt erscheint in These 2 das Postulat, ein allgemeines *Verbandsrecht* zu entwickeln, als der Stein der Weisen. Aus nüchternen Rechtsgründen schon wird man freilich demgegenüber Skepsis hegen. Soll der Vereinseintopf nun einfach durch einen Verbandseintopf ersetzt werden? Was soll man denn bezüglich der Kirchen, der Parteien, der Gewerkschaften oder großer wirtschaftlicher Interessenverbände als Prototypen von Großverbänden in einem allgemeinen Verbandsrecht vor die Klammer ziehen? Vielleicht die innere demokratische Struktur und Legitimation? Hat man sich etwa genügend klargemacht, daß die Garantie des religionsgesellschaftlichen Selbstbestimmungsrechts in Art. 137 Abs. 3 WRV zu den Unantastbarkeiten der Verfassung gehört¹⁴, die auch gegenüber der Schablone des Verbandsrechts durchschlagen müßte? Haben wir also in der Rechtsfigur der *Körperschaft des öffentlichen Rechtes* nicht schon das, was wir suchen, nämlich eine Form, die der Eigenstruktur zumindest der großen Kirchen und ihrer Bedeutung als öffentlicher Potenzen in relativ guter Weise gerecht wird¹⁵? Aber hier geht es offenbar um ein Ideologumenon allerersten Ranges. Die Thesen halten den Körperschaftsstatus nicht für geeignet, da religiös und weltanschaulich gebundene Gruppen »ihre Aufgaben nicht aus staatlichem Auftrag herleiten«. Es ist bekümmern zu sehen, wie hier, offenbar um der Wirkung nach außen willen, unterschlagen wird, was unter Juristen Gemeingut ist und was vom Bundesverfassungsgericht folgendermaßen umschrieben wurde: »Durch die Zuerkennung dieses öffentlich-rechtlichen Status wird die Kirche anderen öffentlich-rechtlichen Körperschaften nicht gleichgestellt. Dieser Status soll die Eigenständigkeit und Unabhängigkeit der Kirche vom Staat sowie ihre originäre Kirchengewalt bekräftigen. Durch sie wird die Kirche weder in den Staat organisch eingegliedert, noch einer besonderen staat-

¹⁰ Vgl. W. Conze, Art. Naumann, Staatslexikon V (1960), Sp. 995.

¹¹ Vgl. dazu jetzt vom Verf., Die verfassungsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts. In: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland (HdbSt-KirchR), Bd. I, 1974, S. 224.

¹² Vgl. dazu P. Gürtler, Nationalsozialismus und evangelische Kirchen im Warthegau, 1958, S. 49.

¹³ Vgl. die Texte bei Rath (Anm. 1), S. 12 (I 1) u. 16 (These 3).

¹⁴ Vgl. dazu Verf. (Anm. 11), S. 253 ff.

¹⁵ Vgl. dazu jetzt E. Friesenhahn, Die Kirchen und Religionsgemeinschaften des öffentlichen Rechts. In: HdbStKirchR I, S. 545 ff. Gute Erstinformation bei A. Frhr. v. Campenhausen, Staatskirchenrecht, 1973, S. 93–99, 115–124.

lichen Kirchenhoheit unterworfen.«¹⁶ Bekräftigung des Freiheitsstatus also, das ist der prinzipielle Sinngehalt dieses Rechtsinstituts. Man sollte alles tun, um die Auseinandersetzung über das Problem des Körperschaftsstatus zu entideologisieren¹⁷; aber wenn die FDP in diesem Punkte sogar die Aussage des geltenden Rechts verschleierte, so ist die bewußte Re-Ideologisierung mit Händen zu greifen!

2. Wir stehen vor einem ähnlichen Befund bei den Aussagen zum *Staatskirchenvertragsrecht*. Zwar hat das amtliche Beschlußgremium sich die jungdemokratische Aufforderung zum Rechtsbruch¹⁸ nicht zu eigen gemacht, aber auch es hält gemäß These 7 Kirchenverträge und Konkordate »wegen ihres Sonderrechtscharakters« nicht für ein geeignetes Mittel, die Beziehungen zwischen Staat und Kirche zu regeln. Nur beiläufig sei gesagt, daß richtigerweise der Vertrag kein Privileg der Großkirchen mehr ist¹⁹. Anderes ist nämlich wichtiger: Einmal geht die Aussage an der Wirklichkeit der Nachkriegszeit vorbei, in der mit Hilfe von Verträgen die Fragen gemeinsamen Interesses in gemeinsamer Verantwortung geregelt worden sind und so ein günstiges Klima für faire Zusammenarbeit geschaffen wurde. Zum andern aber ist es fast erheiternd zu lesen, die Gegenstände der Staatskirchenverträge sollten, soweit erforderlich, »durch Gesetz oder Einzelvereinbarungen«²⁰ neu geregelt werden. Wie hat man diese merkwürdige Inkonsistenz zu verstehen? Dekuvriert sie nicht gerade ein realitätsfernes Vorurteil? Man muß wohl in der Tat die Vertragsfeindlichkeit auf etwas Prinzipielles zurückzuführen. Es ist der latente Etatismus der Liberalen, in dem nicht mehr zwischen Höchstzuständigkeit und Allzuständigkeit unterschieden wird und in dem gewissermaßen ein rousseauistisch-radikaldemokratisches Mißtrauen gegen Eigenrechtsbereiche zum Vorschein kommt, erst recht gegen solche, die in ihrer spezifischen Eigenart historisch verwurzelt sind und die sich nicht einfach der Herrschaft der säkularen Vernunft beugen wollen. Wäre es nicht gerade gut liberal, wenn der Staat mit der Wahl der Vertragsform seine eigene Selbstbegrenzung als weltliche Ordnungsmacht und seine innere Freiheitlichkeit bekräftigte?

3. Soweit ersichtlich weicht der Parteitagebschluß von der Vorstandsvorlage – abgesehen von der Präambel²¹ – in einem Punkt ab: die Ersetzung der *Kirchensteuer* durch ein kircheneigenes Beitragssystem erscheint in These 5 wieder klarer als Forderung formuliert. Hier kann man nicht umhin, die Offenheit der Jungdemokraten zu loben: »Im Zuge der Abschaffung der Kirchensteuer ist eine Sozialsteuer in Höhe von ca. 50 % des Kirchensteuersatzes einzuführen. Diese zweckge-

¹⁶ BVerfGE 30, 415 (428).

¹⁷ Vgl. dazu die Beiträge des Verf., Die Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts. In: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 1 (1967), S. 46–67; Die Kirchen unter dem Grundgesetz. In: Veröff. der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer 26 (1968), S. 85 ff.

¹⁸ These I 3 (bei Rath, S. 12): »Die Kirchenverträge und Konkordate sind aufzukündigen ...«

¹⁹ Vgl. dazu jetzt vom Verf., Die vertragsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts. In: HdbStKirchR I, S. 275, 285.

²⁰ These 7, Satz 4; Hervorhebung vom Verf.

²¹ Hier ist es dank bayerischer Interventionen gelungen, die individualistisch-privatistische Blickverengung etwas abzumildern. Im übrigen ist das Verhältnis von Präambel und Einzel-Thesen ein Thema für sich!

bundene Steuer ist unmittelbar dem Steueranteil der Kommunen zuzuweisen. Die Kommunen werden hiermit in die Lage versetzt, den bisher von den Kirchen übernommenen finanziellen Anteil bei Investitionen im sozialen Bereich zu übernehmen.«²² Das spricht für sich, und die Befürchtung ist wohl nicht ganz von der Hand zu weisen, daß man auf diesen Vorschlag gegebenenfalls zurückkommen würde, ja müßte, auch wenn man jetzt das Gegenteil beteuert. Im übrigen darf man in diesem Zusammenhang erneut an Friedrich Naumann erinnern. Er hat sich in den Debatten der Weimarer Nationalversammlung eindeutig für die Kirchensteuer ausgesprochen, deutlich erkennend, daß etwa das amerikanische Spendenwesen auf ein, wie er sagt, »gefährliches Patronatssystem« hinausläuft. »Die Kirche auf ein freiwilliges Patronatssystem verweisen, heißt nicht, sie materiell ertöten, sondern heißt, sie in einseitig kapitalistisch interessierte Hände bringen.«²³ Dem ist auch heute nichts hinzuzufügen²⁴.

4. Der nächste und letzte Punkt aus den konkreten Forderungen ist damit schon anvisiert: die *diakonische bzw. karitative Arbeit der Kirchen*. Die Vorrangstellung der freien Träger müsse beseitigt werden, so heißt es in These 9. Hier darf aber doch wohl, was leider ebenfalls unterschlagen wird, an die Lage nach geltendem Recht erinnert werden. Das Bundesverfassungsgericht hat in seinem grundlegenden Sozialhilfe-Urteil aus dem Jahre 1967 klargestellt, daß die einschlägigen Normen »die längst ... übliche und bewährte Zusammenarbeit zwischen den öffentlichen Trägern der Sozialhilfe und den freien Wohlfahrtsverbänden gewährleisten« wollen, »um mit dem koordinierten Einsatz öffentlicher und privater Mittel den größtmöglichen Erfolg zu erzielen«²⁵. Aber selbst wenn diese Normen im Sinne strikten Vor- bzw. Nachrangs zu deuten wären, so muß man fragen: hat es nicht mit jener etatistischen Grundneigung oder zumindest Grund-Versuchung zu tun, daß im heutigen Liberalismus der Gedanke der Subsidiarität im Bereich der sozialkaritativen Dienste, aber auch anderswo, nicht zuletzt im Bereich der Schule, keine rechte Resonanz mehr findet? Es ist durchaus verständlich, daß hierzu bisweilen polemisch gefragt wird, ob es vielleicht anders wäre, wenn die FDP über eine ihr nahestehende Wohlfahrtsorganisation verfügte.

III

Genug der Details aus dem Kirchenpapier, genug dieser naturgemäß nur wenige Punkte anleuchtenden Streiflichter. Aber was ist es in seinem Grunde, was die FDP mit Religion und Kirche im allgemeinen, mit der geltenden staatskirchenrechtlichen Ordnung in der Bundesrepublik Deutschland im besonderen nicht ins reine kommen läßt?

²² Bei Rath (Anm. 1), S. 13.

²³ Vgl. Verh. der verfassungsgebenden Deutschen Nationalversammlung, Bd. 328, S. 1654.

²⁴ Nachdrücklich sei aber verwiesen auf die beste neuere Darstellung des Kirchensteuerproblems bei A. Frhr. v. Campenhausen, Staatskirchenrecht, 1973, S. 137–159.

²⁵ BVerfGE 22, 180 (202). Aus der neueren Diskussion zu diesem Problemkreis sind hervorzuheben: J. Isensee, Subsidiaritätsprinzip und Verfassungsrecht, 1968; A. Rinken, Das Öffentliche als verfassungstheoretisches Problem dargestellt am Rechtsstatus der Wohlfahrtsverbände, 1971; J. H. Kaiser, Die Verfassung der öffentlichen Wohlfahrtspflege. In: Festschrift für Ulrich Scheuner zum 70. Geburtstag, 1973, S. 241–258.

1. Es kann zunächst angeknüpft werden an ein Wort von Werner Maihofer aus seiner programmatischen Rede zur Einführung der Freiburger Thesen: In der »Parteinahme des Liberalismus für Menschenwürde durch Selbstbestimmung liegt der erste Grundunterschied gegenüber allen anderen Richtungen und Haltungen, die glauben, aus bestimmten religiösen oder profanen Weltanschauungen dem Menschen von außen und oben allgemeingültige und allgemeinverbindliche Antworten auf die Frage nach den Zwecken und Zielen seines Daseins vorgeben oder gar vorschreiben zu können, stammen sie aus christlichen Traditionen hier oder aus marxistischen Traditionen dort«²⁶. Religion und Christentum: das sind mithin, wie es an anderer Stelle heißt, »ideologische Doktrinen«²⁷. Sie bewirken »Entfremdung«, sie verhindern Selbstbestimmung durch Vernunft und damit »Fortschritt durch Vernunft«²⁸. Religion ist irrational. »Liberalismus und Religion befinden sich somit in einem grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Konflikt«, sagen die Jungdemokraten²⁹. Man wird bei solchen und ähnlichen Aussagen nicht das in der Regel gleichzeitig erfolgende Bekenntnis zur Toleranz übersehen. Aber da ist eben doch der Übermut der Vernunft, da ist die Gefahr, daß die Aufklärung zur Ausklärung wird, daß noch nicht einmal das Tor zu einem Transzendenzbezug³⁰ offengehalten wird.

Kein geringerer als Ludwig Raiser hat das, worauf es hier ankommt, unlängst bündig formuliert: Ein vorherrschendes Vorurteil, so sagt er, »vermag im christlichen Glauben und im Grunde in aller Religiosität, die auf eine, unsere wissenschaftlich erkennbare Welt transzendierende Wirklichkeit verweist, nur vernunftwidriges Fehlverhalten oder kurz Aberglauben zu sehen. Wer von dieser Prämisse ausgeht, kann der Kirche als der Hüterin solchen Aberglaubens keinen positiven Wert beimessen. Infolgedessen muß er danach trachten, daß sich der Staat und alle von ihm getragenen öffentlichen Einrichtungen von jeder intensiveren Berührung oder gar Zusammenarbeit mit der Kirche fernhalten; der Staat hat genug getan, wenn er sie als private Vereinigungen duldet.« Und der gleiche Ludwig Raiser spricht in diesem Zusammenhang von einem »Pochen auf die Vernunft, dem die Intoleranz schon im Nacken sitzt«³¹. So muß man hier besonders hellhörig sein. Es könnte nämlich geschehen, daß unter diesem Vorzeichen jemand zwar lauthals »Religionsfreiheit« im Munde führt, aber in Wirklichkeit Freiheit, genauer Befreiung *von* der Religion meint, für den einzelnen, für menschliche Gruppen und erst recht für das Gemeinwesen. Es ist offenkundig, daß wir dann bei Karl Marx und Ludwig Feuerbach angekommen sind³².

²⁶ Liberale Gesellschaftspolitik. In: K.-H. Flach, W. Maihofer, W. Scheel, Die Freiburger Thesen der Liberalen, 1972, S. 31.

²⁷ A. a. O., S. 39.

²⁸ So ausdrücklich in Nr. 2 der Freiburger Thesen, a. a. O., S. 60.

²⁹ Text bei Rath (Anm. 1), S. 11.

³⁰ Zu dieser Kategorie vgl.: Die Stellung der Kirchen im demokratischen Verfassungsstaat. Ein Diskussionsbeitrag des Beirates für politische Fragen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. In: »Herder-Korrespondenz« 27 (1973), S. 621–624.

³¹ Trennung von Kirche und Staat, in: H. Hamm-Brücher (Hrsg.), Auftrag und Engagement der Mitte. Eckwerte der Demokratie in der Bundesrepublik, 1974, S. 232 f.

³² Vgl. dazu die klassische Exposition des Problems bei K. Marx, Zur Judenfrage (1843), Frühe Schriften I, hrsg. v. H.-J. Lieber und P. Furth, 1962, S. 451 ff., bes. S. 478: »Der Mensch wurde ... nicht von der Religion befreit, er erhielt die Religionsfreiheit.«

2. In einem zweiten grundsätzlichen Punkt ist anzuknüpfen an einen Satz von Frau Funke: Nach liberaler Auffassung »hat der Schutz der religiösen oder weltanschaulichen Minderheit Vorrang vor dem Recht der Mehrheit«³³. Es liegt auf der Hand, was aus dieser These folgt: Vorordnung der negativen vor der positiven Religionsfreiheit, strikte Neutralität des Staates im Sinne distanzierender Abwehr, Verdrängung von Religion und Kirche aus dem Bereich des Öffentlichen, damit ja niemand Ärgernis an dem nehme, was vielleicht die Mehrheit denkt und tut. Gewiß, Minderheitenschutz ist eine zentrale und unverzichtbare Aufgabe für Demokratie und Rechtsstaat. Aber was ist das für ein abstrakter Schematismus, der nicht sieht, daß zwischen positiver und negativer Religionsfreiheit auf der Grundlage gegenseitiger Toleranz ein *Ausgleich* gesucht werden muß, oder daß man unter dem Blickpunkt staatlicher Neutralität etwa Gerichtssaal und Schule nicht einfach über einen Kamm scheren kann?³⁴ Überdies wird hier der Staat als hoheitliches Neutrum konzipiert, und gerade nicht, wie vielfach als spezifisch liberale Auffassung dargeboten wird, als politische Organisation des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Es wird gar nicht gefragt, wer eigentlich dieser Staat ist: der Staat nämlich seiner Bürger, *aller* Bürger, nicht nur derjenigen, die einer religiösen oder weltanschaulichen Minderheit zuzuordnen sind. Das berühmte Naumannsche Wort »Der Staat sind wir alle«, auf das man sich neuerdings in der FDP so gerne beruft³⁵, scheint hier merkwürdig verkürzt verstanden zu werden. In der Tat, der Staat des Grundgesetzes ist, wie das Bundesverfassungsgericht formuliert, »als Heimstatt aller Staatsbürger ohne Ansehen der Person« auf weltanschaulich-religiöse Neutralität verpflichtet³⁶. In der heutigen Situation muß man sich aber wieder bewußt machen, daß dieser Satz nicht nur nach *einer* Richtung hin ins Feld geführt werden kann.

3. In den Freiburger Thesen der FDP wird das hohe Lied eines »sozialen Liberalismus« gesungen, und es wird gesagt, es komme ihm an »nicht nur auf Freiheiten und Rechte als bloß formale Garantien des Bürgers gegenüber dem Staat, sondern als soziale Chancen in der alltäglichen Wirklichkeit der Gesellschaft«³⁷. Hier kommt etwas Wichtiges, für unser modernes politisches Gemeinwesen Kennzeichnendes zum Vorschein. Augenscheinlich muß der Staat nicht bloß die altbekannte *Daseinsvorsorge* betreiben, ihm ist vielmehr auch, so möchte man sagen, *Freiheitsvorsorge* aufgetragen³⁸. Wenn das so ist, dann allerdings stehen wir erneut vor einer liberalen Inkonsequenz, wenn ausgerechnet für den religiös-kirchlichen Bereich, der sich nicht auf ökonomische Macht abstützen kann, die Hilfen, die das staatliche Recht gewährt, abgebaut werden sollen, wenn hier die Tendenz hervortritt, die tätigen Kräfte weithin sich selbst zu überlassen oder die Hilfen des Staates an Voraussetzungen zu binden, welche die eigenen Strukturen und spezifischen

³³ So in der Rede, mit der sie die Vorstandsvorlage auf dem Hamburger Parteitag eingebracht hat; Text in dem Anm. 2 angegebenen Sonderdruck, S. 5.

³⁴ Vgl. dazu etwa E.-W. Böckenförde, Vorläufige Bilanz im Streit um das Schulgebet. In: Die Öffentliche Verwaltung 1974, S. 253 ff., sowie die Stellungnahme des Verf. zum Schulgebets-Urteil des Bundesverwaltungsgerichts. In: »Juristenzeitung« 1974, S. 578 ff.

³⁵ Vgl. etwa Maihofer, a. a. O. (Anm. 26), S. 43.

³⁶ BVerfGE 19, 206 (216).

³⁷ A. a. O. (Anm. 26), S. 58.

³⁸ Vgl. dazu den Versuch des Verf., Aspekte der Freiheitsproblematik im Recht. In: Philosophische Perspektiven 5 (1973), S. 38.

Zielsetzungen tangieren. Das aber wäre gewiß Liberalismus von vorgestern. Dabei ist übrigens gerade hier die gewissermaßen genetische Last des Liberalismus, die aus dem Individualismus kommt, stark im Spiel. Der Liberalismus tut sich ungewein schwer, die notwendige Verflochtenheit von Individualität und Sozialität im allgemeinen, erst recht die wesensnotwendig korporative und damit öffentliche Existenzform von Religion im besonderen zu verstehen und zur Geltung zu bringen³⁹.

IV

Im sogenannten Funcke-Papier war nicht nur herausfordernd, sondern auch anmaßend die Erwartung ausgedrückt worden, »daß die Kirchen selbst sich aktiv an der sachlichen Diskussion und an der Verwirklichung dieser Forderungen beteiligen und sich nicht Veränderungen verschließen, die auf Dauer juristisch, politisch und innerkirchlich doch unaufhaltbar sind«. Und man hat weiter verwiesen auf die Einigkeit mit jenen Christen »in beiden Kirchen, die gleiche oder ähnliche Ziele um der eigenen Glaubwürdigkeit willen anstreben und darauf vertrauen, daß die Wirksamkeit der christlichen Botschaft nicht abhängig ist von staatlich gewährten Sonderrechten«⁴⁰. Das bezeichnet einen Einwand, den man sich stellen muß. Die Antwort ist für die Katholische Kirche in Kürze mit dem Arbeitspapier der Sachkommission V der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland über »Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft« zu geben. Hier heißt es: »Die Kirche muß sich allerdings stets bewußt bleiben, daß ihr auch ein Optimum staatlicher Anerkennung und Förderung nur dann zum Vorteil gereichen kann, wenn sie darüber nicht ihrer eigentlichen Aufgabe untreu wird; daß sie die demokratische Staatsform als eine Chance zum Dienst an der Gesellschaft betrachten muß; daß sie erfinderisch bleiben muß in der Wahl der Mittel, welche dem Evangelium und dem Gemeinwohl je nach Zeit und Umständen entsprechen; daß es bei aller staatlichen Förderung darum geht, den persönlichen Kern des Institutionellen zu stärken.«⁴¹

Vielleicht kann man die hier aufscheinende Position abkürzend als eine volksgläublich kritische Position bezeichnen, das heißt als eine Position, die volksgläubliche Strukturen als einen Auftrag zur Mission und zur Mitverantwortung für das Gemeinwesen im ganzen versteht, aber nicht einfach – um es modisch auszudrücken – affirmativ und legitimatorisch, sondern selbstkritisch nach innen und kritisch nach außen⁴². Die Kirchen werden ihre Positionen und Forderungen immer wieder unter dem Gesichtspunkt der Sendungsdienlichkeit und der Glaubwürdigkeit zu prüfen haben; sie werden andererseits aber auch dem Staat und der Gesellschaft gegenüber offen sprechen, wenn es nottut – weder Körperschaftsqualität noch Kirchensteuer hindern sie daran, im Gegenteil!

³⁹ Zu diesem Komplex darf auf C. Bauer, Art. Liberalismus, Staatslexikon V (1960), Sp. 370 ff. verwiesen werden.

⁴⁰ Text nach Rath (Anm. 1), S. 15.

⁴¹ Sonderdruck aus: »Synode« 1/1973, S. 28.

⁴² Vgl. dazu vom Verf. Die staatskirchenrechtliche Ordnung des Grundgesetzes in der gegenwärtigen Diskussion. In: Totalrevision des Grundgesetzes? Veröff. der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg, Nr. 24, 1971, S. 50 f.

Mit Recht freilich werden die Kirchen allergisch, wenn man ihnen besserwisserisch von außen sagen und auferlegen möchte, was ihnen frommt, sei es von einer Partei, sei es vom Staat. Gerade der Liberalismus sollte jeden Versuch zur Zwangsbelgung anderer unterlassen. Aber was ist es anderes, wenn Herr Bangemann, der Generalsekretär der Partei, erst unlängst wieder in einem Interview zum Ausdruck gebracht hat, daß es im Sinne der FDP liegt, jenen »fortschrittlichen Christen« – woher weiß die Partei oder Herr Bangemann eigentlich, was ein fortschrittlicher Christ ist? – den Arm zu leihen, die bemüht sind, »die Kirchen von den institutionellen Zwängen einer Amtskirche zu befreien« und christliches Leben »nicht unter bürokratischen Fesseln und dogmatischen Ansprüchen ersticken« zu lassen⁴³. Das ist ein deutliches Indiz dafür, daß sich gewisse Kreise der FDP geradezu als das ekklesiologische Gewissen der Kirchen verstehen. Bisweilen wird eine bewußte Einmischung unmißverständlich eingeräumt. Man kann lange über diesen Sündenfall aller Trennungskonzeptionen sinnieren, daß sie nämlich im Grunde den kirchlichen Partner nicht freilassen, sondern ihn staatskirchenhoheitlich oder aus dem Bewußtsein der Fortschrittlichkeit oder aus welchem anderen Grund immer bevormunden – schon bei Marsilius von Padua fängt es an und wird dann besonders in der Französischen Revolution und in der französischen Trennungsgesetzgebung manifest⁴⁴. Auch den deutschen Liberalismus des neunzehnten Jahrhunderts wird man, *mutatis mutandis*, in diesem Zusammenhang nennen⁴⁵.

V

Es ist fatal und ein schweres Ärgernis, wenn sich Christen und Liberale in den Haaren liegen. Gewiß, ihr Freiheitsbegriff ist jedenfalls in seinen Tiefendimensionen nicht deckungsgleich; aber hätten sie im Bereich der praktischen Politik nicht allen Grund, gemeinsam auf das »Prinzip Freiheit« zu setzen, auf jenes Prinzip, das zuerst durch das Christentum in die Welt gekommen ist? In der Abwehr freiheitszerstörerischer Heilslehren und im Blick auf die innere Krise auch unseres Gemeinwesens hängt vieles, wenn nicht alles davon ab, Ethos und Religiosität vor allem im Blick auf die Gewährleistung von Humanität und Solidarität zu stärken. Der Liberalismus hat die Zeichen der Zeit nicht erkannt, wenn er Tendenzen Raum gibt, diese Kräfte ins Innerliche und Private abzuschieben und sie allenfalls dort gelten zu lassen. Ein freiheitliches Gemeinwesen lebt auch und nicht zuletzt von der Religiosität seiner Bürger, und es lebt von den religiösen Gemeinschaften, in denen immer noch viele dieser Bürger ihre Heimat haben. Es kommt deshalb nicht von ungefähr, daß die staatskirchenrechtliche Ordnung einer der großen Probiereine für die Freiheitlichkeit einer Rechts- und Staatsordnung überhaupt ist. Im

⁴³ Interview in: »Stuttgarter Zeitung« v. 19. 10. 1974.

⁴⁴ Zur Entwicklung in Frankreich vgl. die Standardwerke von H. Maier, *Revolution und Kirche*, 3. Aufl. 1973, und von A. Frhr. v. Campenhausen, *Staat und Kirche in Frankreich*, 1962.

⁴⁵ Grundlegend dazu jetzt J. Becker, *Liberaler Staat und Kirche in der Ära von Reichsgründung und Kulturkampf. Geschichte und Strukturen ihres Verhältnisses in Baden 1860–1876*, 1973.

Dienst dieser Freiheitlichkeit tun nicht Ideologumena not, sondern nüchterne, unverstellte Bestandsaufnahme dessen, was normativ gilt und was tatsächlich ist, und der beiderseitige Wille zu fairer Zusammenarbeit unter Respektierung der Lebensprinzipien der Partner. Dann könnte man darangehen, gewisse Einzelfragen, die vielleicht Beschwer machen, ruhig zu diskutieren. Solange aber die FDP eine grundsätzlich verkehrte Richtung einschlägt und überdies der Weg mit gefährlichen ideologischen Fußangeln ausgelegt wird, kann sie sich nicht wundern, wenn die Kirchen und mit ihnen viele Bürger in diesem Lande betont auf Distanz gehen.

Heinrich Brüning (II)

Briefe und Gespräche 1934–1945 *

Von *Albert Mirgeler*

Auch die neue Kombination entspricht Brünings Anschauung, daß der Krieg als Mittel der Politik durch eine schöpferische Phantasie vermieden und überboten werden könne (127). Trotzdem ist es fraglich, ob er in diesem Falle recht hat. Wir können allerdings erst so fragen, seitdem wir über Hitlers Zielvorstellungen aufgeklärt wurden und wissen, daß sein letztes Ziel nicht die Befriedigung deutscher Forderungen, nicht einmal eine deutsche Hegemonie in Europa, sondern eine dreigeteilte Weltherrschaft Englands, Deutschlands und Japans unter Vernichtung Rußlands und der Vereinigten Staaten war¹¹. Durch diese Erkenntnis, die uns eine Generation lang verschlossen blieb, wurde erst das Erstaunen darüber hinfällig, warum Hitler 1939 darauf erpicht war, wie man annehmen mußte, offene Türen einzutreten und einen Krieg vom Zaune zu brechen für das, was ihm alle Welt und selbst Polen bewilligen wollten. Die Differenz zwischen Deutschland und England schien minimal: Hitler wollte keinen Krieg mit England, und England wollte Deutschland den Korridor und eine starke Stellung in Osteuropa bewilligen, nur um den Preis seiner Einbindung in die europäische Welt. Aber eben diesen Preis konnte der weltmachtgierige Hitler nicht zahlen. Hinter solchen Weltmachtträumen blieb natürlich auch Brünings europäische Friedensphantasie im Rückstand. Obwohl er 1938 an Mona Anderson schreibt: »Die naiven britischen Staatsmänner gerieten außer Fassung, weil sich Hitler nicht an Spielregeln hielt ... Es wird ihnen nur dann gelingen, Hitler zum Mitspieler zu machen, wenn sie ganz Osteuropa aufgeben und Frankreich schwächen, so daß Hitler die Oberherrschaft über den Konti-

* Vgl. den ersten Teil des Beitrages in dieser Zeitschrift 1/75, S. 59–75.

¹¹ Vgl. Andreas Hillgruber, Grundzüge der nationalsozialistischen Außenpolitik 1939–1945. In: »Saeculum« 24 (1973), S. 328–346.

nent hat und mit einem Offensivkrieg oder einer Blockade nicht besiegt werden kann« (216), hielt er 1939 bis zum letzten Augenblick den Krieg für vermeidbar und glaubte sogar noch nach dessen Ausbruch, Hitler würde in Polen wohl an den früheren deutschen Grenzen stehen bleiben (289). Auch hat er kaum bis 1940/41 einkalkuliert, daß Hitler die Begrenztheit seiner finanziellen und materiellen Mittel durch eine so grandiose Erweiterung des ihm zur Verfügung stehenden Raumes zu sanieren gedachte.

Die »entsetzliche Knappheit« des Regimes 1933, von der Brüning annahm, daß sie »den Nazis ohne Eingriffe des Auslands ein Ende bereiten« würde, wurde sehr bald erleichtert durch die Dollarabwertung vom Januar 1934, welche die deutsche Zahlungsbilanz um jährlich 300 bis 400 Millionen Reichsmark erleichterte, ferner durch Stalins Beschluß, die Rückzahlung des während Brünings Amtszeit Rußland gewährten Zweimilliardenkredits fortzusetzen. Entscheidend freilich für den Erfolg Hitlers wurde die englische Unterstützung. Sie begann mit dem deutsch-britischen Transfer-Abkommen vom 4. Juli 1934 und gab Deutschland für eine verhältnismäßig günstige Befriedigung der Ansprüche englischer Gläubiger die Erlaubnis, auf den Weltmärkten frei über einen wesentlichen Teil der Zahlungen für seine Exporte nach England zu verfügen¹². Das geschah trotz der ausdrücklichen Warnung von Brünings früherem Referenten H. F. Berger, das Abkommen würde das Naziregime stabilisieren. Danach warb die »Times«, von Brüning eine »heuchlerische alte Tante« genannt (92), inständig für einen Verständigungsfrieden (71), der dann mit dem Flottenpakt von Mitte 1935 und der antifaschistischen, aber prodeutschen Politik des neuen Außenministers Eden in greifbare Nähe zu rücken schien. Hier spielen zweifellos die antikatholischen Instinkte eine Rolle, die schon den Premier MacDonald, einen Schotten, auf Brüning eifersüchtig gemacht hatten (Aussage Lord Tyrrells 275), und die auch die nazifreundliche Clique im Außenministerium und in der Gesellschaft auswertete, wenn sie Brüning anhängte, er sei ein Abgesandter des Vatikans (202). Zu erwähnen sind auch die Schwierigkeiten einer Verständigung Englands mit Mussolini in der Abessinienfrage (112 A. 4), wie sie Brüning befürwortete (94). Als Chamberlain 1937 eine proitalienische Politik versuchte, mußte er mit einer Reaktion der konservativen britischen Wähler rechnen (146). Von diesen antikatholischen Affekten konnte Hitler ebenso profitieren wie von Chamberlains appeasement-Politik, die ihm einen Rüstungsvorsprung verschaffte, der für England nur mit größten Anstrengungen und mit der Unterstützung der USA einzuholen war. Daß es schließlich doch nicht zum Verständigungsfrieden, sondern zum Krieg kam, lag nur an der oben erwähnten schwerwiegenden, aber nach außen kaum sichtbaren Differenz der beiderseitigen Konzepte.

Die durch eine nachlässige Information (Beispiel S. 256) nur zum Teil erklärbare Blindheit der britischen Einstellung gegenüber Hitler legt die Frage nach dem letzten Motiv einer zum Scheitern verurteilten appeasement-Politik nahe. Bei einem Gespräch im Weißen Haus im Jahre 1938 vertrat Brüning die Meinung, die führenden englischen Politiker »erlügen dem seltsamen Wahn, daß, wenn sie der derzeitigen Regierung in Deutschland nicht helfen würden, der Kommunismus folgen würde. Sie würden nicht erkennen, daß schon jetzt in Deutschland etwas weit

¹² Alles Bisherige, S. 39 A. 1.

Schlimmeres herrsche als der Kommunismus in Rußland ... (171 A. 2). Diese Äußerung nimmt zweifellos auf die prorussische Stimmung damaliger führender Amerikaner Rücksicht. Aber schon 1936 hatte sich Brüning gegen »die völlige langsame Aufspaltung des europäischen politischen Denkens in faschistische und kommunistische Romantik und Leidenschaft« gewandt, die jede mäßigende Mitte vernichte. Die richtige Parole, die allerdings geistig und religiös unterbaut sein müsse, hieße: gegen Faschismus *und* Bolschewismus und, wie er bezeichnenderweise hinzufügt, gegen den absoluten Staat! (121). Brüning ist in seinem Urteil bestimmt durch die Vorstellung, der Faschismus würde in Bolschewismus enden (221). Interessant ist seine Bemerkung, daß das Schlagwort von der »kommunistischen Gefahr« in England durch die Propaganda Francos verbreitet werde und dort vor allem auf Katholiken wirke (219).

Bei einem Gespräch im März 1938 fragte König Leopold III. von Belgien Brüning mehrmals, ob er einen einzigen Mann in England kenne, der Vertrauen und Hoffnung einzuflößen vermöge (181). Die Frage war sehr schwer zu beantworten. Zweifellos hätte Brüning gerne Churchill genannt, der von den Streitkräften, vor allem der britischen Admiralität, schon als Chamberlains Nachfolger angesehen wurde (187) und mit dem Brüning schon 1934 und dann wieder zwischen August 1937 und August 1938 viermal konferiert hatte. Churchill war gewiß keiner Anfälligkeit für Hitler verdächtig, aber er war zu sehr Engländer und zu wenig Europäer, um mit Brüning übereinzukommen. Er begrüßte Hitlers Aufstieg schon 1934, weil dieser die ganze Welt gegen Deutschland aufbrachte und soll schon damals gesagt haben, Deutschland müsse wieder besiegt werden und dieses Mal endgültig; sonst würden Frankreich und England keine Ruhe haben (31). Die Rücksichtnahme auf Frankreich war für ihn entscheidend, weil dessen Niederlage England in Europa und in der ganzen Welt schwächen würde (143). Brüning suchte Churchill im Frühjahr 1938 mit Goerdeler¹³ zusammenbringen, was an Intrigen eines Emigranten (Schairer) scheiterte. Er wollte auch ihn für seinen Vorschlag eines Maximalangebots bezüglich der deutschen Revisionsansprüche und Grenzen an die einflußreichen Befehlshaber der Wehrmacht gewinnen mit dem Bemerkten, dies sei die letzte Chance (184 ff.). Während der Tschechenkrise erklärte Churchill: »Was wir wollen ist, daß die deutsche Wirtschaft vollkommen zusammengeschlagen wird.« Brünings Antwort: »Das bedeutet, daß Sie nach einer gewissen Zeit das Land wieder aufbauen müssen zur Unterstützung gegen die Russen« (207). Brüning machte ihm ferner den Vorschlag, Hitler zu treffen und mit ihm zwei oder drei Stunden so zu sprechen, wie er es in der letzten Stunde mit ihm getan hätte, vielleicht in Gegenwart eines Mannes wie Neurath, der es nicht versäumen würde, jedermann zu erzählen, was vorgefallen war; dann würde die deutsche Wehrmacht vielleicht begreifen, »daß jedes weitere Abenteuer Krieg mit England bedeute ... Nur die schonungslos angesprochene Wahrheit würde Hitler beeindrucken!« Da diese letzte Zusammenkunft von

¹³ Persönlich hegte Brüning gegenüber Goerdeler, obwohl er ihn 1932 zum Nachfolger vorgeschlagen hatte, sich steigernde Bedenken. Er billigte ihm nicht gerade ein hohes Maß von politischem Instinkt zu, bedauerte entschuldigend sein Versagen im Ausland (459), ja kam zu dem Schluß, »daß unser Freund eben doch ein bißchen naiv ist« (349). Vor allem war er überrascht zu hören, daß Goerdeler in ständigem Kontakt mit Göring blieb (ebd.). Doch vermochte alles das nicht Zweifel an Goerdelers Charakter hervorzurufen.

dem anwesenden Schwiegersohn Churchills, Sandys, in einem Artikel des »Evening-Standard« beschrieben wurde, lehnte Brüning weitere Treffen mit Churchill ab.

Ich kann mir in diesem Fall nicht versagen, auf eine Charakteristik Churchills hinzuweisen, die in einem Notizbuch undatiert enthalten ist, das Brüning 1939 und 1940 benutzte (211 A. 4). Churchill habe ein fast körperliches Bedürfnis nach Widerstand und Zuschlagen; seine Meinungen und Ziele seien nicht stabil, sondern von Instinkt und Leidenschaft auf der Ebene des Unbewußten diktiert. Werde er aber von einem Gegner zur Selbstverteidigung und ohne echten bösen Willen »zwischen die Hörner« getroffen, so ertrüge er mehr als die meisten Männer seiner Herkunft und seines Standes, würde plötzlich rational, überlegt und besonnen und ließe gesunde Argumente gelten. »Die Vielschichtigkeit seines Wesens verleitet viele Leute, besonders Ausländer, dazu, ihn und den Einfluß, den er in Notfällen haben wird, zu unterschätzen. Er ist bereit, wie ein Spieler Risiken auf sich zu nehmen und in Notfällen machen solche Naturen zwangsläufig großen Eindruck auf die verwirrten Massen, denen es an einer starken, phantasiereichen Führung fehlt.«¹⁴



Als Brüning seinen Aufenthalt nach Kriegsausbruch in die Vereinigten Staaten verlegte, wurde er nicht amerikanischer Staatsbürger. Nach dem Auslaufen seines deutschen Passes lebte er auf Grund eines »Affidavit«, das ihm der Generalkonsul der USA in England im September 1938 ausgestellt hatte. Im Mai 1941 fuhr er für einige Tage nach Kuba, um die Voraussetzung zu erfüllen, auf Grund derer er dann als Immigrant und nicht nur als einfacher Besucher gelten konnte. Trotzdem wurde seine Lage mit der Kriegserklärung Hitlers an die USA schwierig, weil er unter die Kategorie der feindlichen Ausländer fiel. Eine Internierung hat ihn als Professor zwar nicht getroffen. Aber er bekam in Harvard Schwierigkeiten wegen seiner dort vorgetragenen Ansichten über die Russen, die offenbar dem in Amerika herrschenden Vorurteil für die Russen während des Krieges und direkt nachher nicht konform gingen. Brüning faßte eine freiwillige Beurlaubung ins Auge, aber die Schwierigkeiten verzogen sich, denn im August des Jahres 1943 wurde er sogar zum Mitglied des Fakultätsausschusses gewählt und mußte als solches bei allen Fakultätssitzungen anwesend sein (392, 404).

Mehr und dauernden Ärger hatte Brüning mit den deutschen Emigranten, die vor allem nach Kriegsausbruch massenhaft in die Vereinigten Staaten einströmten.

¹⁴ Eine Probe von Churchills Sprunghaftigkeit und Initiative erlebte ich selbst, als er gelegentlich der Verleihung des Aachener Karlspreises im Kaisersaal des Aachener Rathauses mit Adenauer zusammentraf. Er hatte Adenauer das Konzept einer Rede zugeleitet, auf die dieser antworten wollte, hielt aber dann eine ganz andere Rede im Stegreif, in der er ihn ziemlich unverblümt zu einer Verständigung mit den Russen aufforderte. Der überraschte Adenauer antwortete sichtlich aus dem Konzept gebracht. Natürlich wäre es besser gewesen, wenn er Churchills Rat befolgt hätte, den ihm ja auch Brüning in einer weniger brüskten Form in seiner Rede vor dem Rhein-Ruhrklub gab. Vielleicht wäre das für Deutschland billiger ausgegangen als die Verhandlungen fünfzehn Jahre später, aber auch bei negativem Ausgang hätte Adenauer es rechtzeitig klar machen können und müssen, daß seine Meinung, mit den Russen sei nicht zu reden, mehr als nur eine persönliche sei.

Zwar war dieser Ärger auch persönlich bedingt, weil Brüning mit ständiger Beaufsichtigung, gelegentlich auch Bespitzelung, Angeberei und sogar Falschdarstellung seiner Äußerungen rechnen mußte. Doch war der Hauptgrund des Ärgers sachlicher Art: Durch sie erhielten die Amerikaner hauptsächlich ihre Informationen über Europa und die Wünschbarkeiten der kommenden Friedensregelungen, und daß dabei vornehmlich jüdische Emigranten Gehör fanden, geht aus einer Bemerkung schon im Juni 1941, also ein halbes Jahr vor der deutschen Kriegserklärung an die USA hervor, die Stimmung auch gegen Emigranten nichtjüdischer Herkunft wurde von Monat zu Monat ungünstiger (363). Brüning wird nicht müde, auf diese gefährliche Schlüsselstellung der Emigranten hinzuweisen, die schon 1935 in Paris selbst gegen ihn demonstriert hatten; die Atmosphäre von »Intrige, Korruption, Haß«, die sie aus dem Deutschland vor der Machtergreifung Hitlers mitbrachten, macht er in Hinsicht auf das englische Bedürfnis nach Fairness für die hitlerfreundliche Politik Englands vor dem Krieg mitverantwortlich. Schon vor Kriegausbruch stellt er fest, sie könnten sich in allem Negativen verständigen, darüber hinaus aber nicht, vor allem seien sie einig darüber, »daß alles, was in der Vergangenheit getan wurde, falsch getan wurde, und daß sie wissen, wie man alles besser tun könnte« (363). Die meisten berücksichtigen nicht, was in Deutschland zwischen dem letzten Krieg und dem Aufstieg der Nazis geschah (378), jetzt aber sind sie weit weg von Gefahr und Leiden, und ihr tägliches Brot ist Haß (377). Dazu haben alle einen Größenwahnkomplex (368). Kurz: »Es sind schreckliche Burschen« (340). Obwohl sie in der alten Heimat einen falschen Eindruck von ihrer Bedeutung vermitteln (327), sieht Brüning eine positive Möglichkeit für sie nicht. »Alle Emigranten ohne Ausnahme sind in Deutschland mehr oder weniger vergessen, und es ist ein müßiger Traum, daß sie mit Hilfe der Bajonette einer Besatzungsarmee wieder an die Macht gebracht werden könnten« (379). Auch »wird man uns nicht verschonen, weil ein paar Emigranten gegen die Nazipolitik protestiert haben« (243). Entsprechend beantwortet Brüning im März 1943 die persönliche Anfrage eines Mitglieds des amerikanischen Außenministeriums hinsichtlich der Verwendung deutscher Flüchtlinge bei der Besatzung negativ (402). Auch ist er strikt gegen die Bildung einer deutschen Exilregierung im Ausland, die im Gegensatz zu den Exilregierungen der im Krieg von Deutschland besetzten Länder bereit sein müßte, »die harten Bedingungen anzunehmen, die sich wahrscheinlich aus dem vagen Programm der Atlantik-Charta entwickeln werden; diese läßt die Tür für alles offen, auch für eine noch schlimmere Wiederholung des Versailler Vertrags« (373, schon 29.9.1941!). Wahrscheinlich wäre zudem die Proklamation einer solchen Regierung für die Nazis der Anlaß einer zweiten Bartholomäusnacht vor ihrem Abtreten, die zu verhindern Brüning als bestimmend für seine Haltung in den Jahren des Exils erklärt (407). Schließlich seien die jüngeren Mitglieder aller Parteien in Deutschland nicht willens, eine Regierung von Emigranten anzunehmen (408).

Brüning hat sich zu Beginn der massenweisen Immigration in die USA sehr um das Schicksal der Flüchtlinge gekümmert, sich nach Möglichkeit für sie verwandt und sogar den Überschuß seiner Bezüge als Professor großzügig für sie zur Verfügung gestellt (393). Er beschränkte seine Fürsorge nicht auf Glaubens- und Parteigenossen, sondern schloß auch vor allem frühere Sozialdemokraten ein, denen er auf

diese Weise einen kleinen Dank für ihre »Toleranz« während seiner Amtstätigkeit abstatten zu können glaubte. Namentlich seien hier seine Anteilnahme an den Schicksalen Breitscheids und Hilferdings genannt; nach dessen tragischem Tod kümmerte er sich um seine in die USA immigrierte Frau. Mit Sollmann stand er aufgrund von dessen religiöser Gesinnung und seiner Zurückhaltung in der Emigration in einem achtungsvollen Austausch. Dennoch wurde der positive Eindruck, den er während seiner Kanzlerschaft von der Entwicklungsfähigkeit der Sozialdemokratie gewonnen und Hindenburg gegenüber durchgehalten hatte, in Amerika schon 1939 wieder getrübt. Dazu mag die starke Beteiligung von Sozialdemokraten, vor allem Grzesinskis, Georg Bernhards und Max Brauers, an den politischen Umtrieben während ihres amerikanischen Exils und an dem Versuch der Begründung einer Exilsregierung vieles beigetragen haben. Jedenfalls verfestigte sich der schlechte Eindruck über die Sozialdemokratie bis 1945 zu dem Urteil: »Ihnen war es hauptsächlich darum zu tun, ein absolutes Parteiregime aufzubauen nach dem Fall der Nazis« (436).

Es muß noch kurz darauf hingewiesen werden, daß die Jahre seines amerikanischen Aufenthaltes in Brüning seine Verbundenheit mit Europa, das »so anders ist« (323), wieder verstärken. Das ist zum Teil auf das unerträgliche Klima in den USA zurückzuführen (142, 369), zum Teil aber auch auf die ihm fremde Beschaffenheit der amerikanischen Menschen. »Obwohl die Leute im Allgemeinen sehr nett zu mir sind, ist es oft sehr ermüdend, immer die gleichen Fragen zu hören, wenn man jemanden auf der Straße trifft. Die Leute ändern ihre Ansicht so häufig und übertreiben alles emotional« (310). Nur wenige haben vertiefte Kenntnisse von europäischen Angelegenheiten (291). Brüning vermißt in den USA das Schöne, was Europa zu bieten hat, wobei er an erster Stelle die Kathedralen als »einheitliches Symbol gesammelter Schönheit, Glücklichkeit und tiefer, wahrer Religion« nennt, danach die wunderbaren Wälder (311). Plötzlich überfällt ihn der Wunsch, noch einmal im Tessin zu wandern (336). Den Zwang, vielleicht ständig fern von Europa leben zu müssen, empfindet er für sich selbst wie auch für die anderen Emigranten als eine schwere Belastung (325). Bei Kriegsende rechnet er sofort die Jahre nach, die es noch dauern wird, bis er Europa wieder besuchen kann; Holland und die Schweiz, denkt er, vielleicht schon 1946; nach Deutschland wird es wohl noch bis 1948 oder 1949 dauern, und dann ist es vielleicht schon zu spät (439). Bei allem Heimweh bleibt er sich des großen Umbruchs bewußt: Weder das »alte« Deutschland, noch das »alte« Frankreich, noch das »alte« England wird jemals wiederkehren (360).

Bis 1940 wirkte in den USA der Isolationismus nach, mit dem im Widerstand gegen Präsident Wilsons Völkerbundspolitik kurz nach Ende des Ersten Weltkriegs die USA an ihre alte Tradition wiederangeknüpft hatte. In diesem Zusammenhang ist vielleicht eine private Äußerung des britischen Premiers Chamberlain aus dem Jahre 1937 zu beachten: »Es ist stets am sichersten und besten, von den Amerikanern nichts anderes zu erwarten als Worte« (157 A. 2). Das trifft sicher nicht auf den schon seit 1932 amtierenden Präsidenten F. D. Roosevelt zu, der sich aber lange durch einen Isolationismus gehemmt sah, der sich 1938 noch verstärkt hatte. Roosevelt beendete am 4. Jan. 1939 die traditionelle Neutralitätspolitik, indem er Maßnahmen gegen die Aggressoren *short of war*, vor allem Verkauf von Kriegsmaterial an die Widerstand leistenden Staaten verlangte, also schon ein gutes halbes

Jahr vor Kriegsbeginn und über ein Jahr vor dem Umschlag der amerikanischen Stimmung.

Roosevelt schien also als Repräsentant der größten westlichen Macht und als möglicher Schiedsrichter zunächst geeigneter zur Bereinigung der gefährlichen Situation als die westlichen appeaser, und es wäre fast paradox gewesen, wenn Brüning nicht versucht hätte, auch mit ihm in Kontakt und zur Übereinstimmung zu kommen. Schon am letzten Januartag des Jahres 1938, bei einem seiner Vorkriegsbesuche in Amerika, hatte er ein Gespräch mit ihm und versuchte ihn zu überzeugen, daß jede gute Lösung Zeit und Ausdauer erfordere. »Er stimmte zu, aber von Zeit zu Zeit verfiel er in einen seichten Optimismus und erhoffte rasche Lösungen. Das ist die Gefahr bei ihm« (170). Schon einen Tag vorher hatte Brüning Staatssekretär Messersmith seine Ansichten klar gemacht, es sei nutzlos, Konzessionen an Deutschland zu machen, da dieses nicht zu irgendwelchen Gegenkonzessionen bereit sei; Amerikas Vorgehen: defensive Rüstung, verbunden mit der Entwicklung konstruktiver Handelsabkommen, sei richtig; letztere würden vielleicht aber erst in drei Jahren Deutschland und Italien zwingen, ihr Wirtschaftssystem grundlegend zu ändern. Wenn nicht die übrige Welt einen festen Standpunkt vertrete, würden die vernünftigen Menschen nie in Deutschland die Herrschaft übernehmen können (171 A. 1). Ende Mai 1939 brachte er, ebenfalls an Messersmith, seinen Wunsch und seine Hoffnung zum Ausdruck, die er gleichzeitig als die wahren Gefühle der Mehrheit des Heeres und der großen Mehrheit des dem Krieg abgeneigten deutschen Volkes bezeichnete, daß Präsident Roosevelt nicht zu früh handeln und eine Position wahren werde, die ihm »weit wichtigere Vermittler- und Schiedsrichterdienste in einer gegebenen Phase nach Ausbruch des Krieges« ermöglichen werde (259). Nachdem Adam von Trott zu Solz im Herbst desselben Jahres Brüning über die Stärke und Pläne des deutschen Widerstandes unterrichtet hatte, gab dieser im November bei einem neuen Gespräch mit Roosevelt seine Informationen weiter und machte ihm »flehenlich und leidenschaftlich« (450) seine Vorschläge. Auch unterrichtete er ihn über eine Veröffentlichung einiger seiner persönlichen Ansichten über Friedensverträge. Er hatte nämlich einem Mitglied seines Seminars in der Redaktion der »Chicago Daily News« gestattet, diese zu veröffentlichen in der Hoffnung, sie würden Canaris, dem Leiter der deutschen Abwehr, zur Kenntnis gebracht, und dieser werde verstehen, was Brüning meine: »der Widerstand im Heer müsse erkennen, daß die Alliierten, wenn er nicht sofort handelte, noch vor Kriegsende die Dinge untereinander durch Vereinbarungen regeln würden, und zwar auf eine für Deutschland entsetzliche Weise; in diesem Falle wäre es besser, keinen Versuch zu unternehmen, der, wenn er fehlschläge, sowohl Deutschlands Position als Verhandlungspartner schwächen als auch zur Beseitigung all jener Personen führen könnte, auf die ich meine ganze Hoffnung für die Zukunft setzte« (417).

Es wäre allerdings der letzte Augenblick für eine Erfolg versprechende deutsche Initiative gewesen, denn schon im Februar 1940, also immer noch vor der deutschen Besetzung Norwegens und lange vor der deutschen Kriegserklärung an die USA, wurde beschlossen, die Verbindung zur Hammerstein-Gruppe der deutschen Generalität nicht aufzunehmen (452). Roosevelt hatte den deutschen Militarismus und das deutsche Volk in seinen Vernichtungswillen einbezogen. Von da an, sagt

Brüning, »war ich gezwungen, mich ganz still zu verhalten« (452). Die Kenntnis der Absichten Roosevelts, sowie die Stärke und Plötzlichkeit des Umschlags der amerikanischen Stimmung nach der deutschen Besetzung Norwegens, die Brüning auch hier wieder selbst erlebt, lassen ihn jede Hoffnung auf einen konstruktiven Frieden verlieren (314, 428). »Was im Januar 1940 noch möglich war, (ist) jetzt (2. 12. 41) nicht mehr möglich und (wird) immer weniger möglich sein« (379). Auch über die Härte des kommenden Friedens macht er sich keine Illusionen mehr und hält deshalb auch Angebote der deutschen Emigranten für erschreckend: 200 Prozent des Angebotenen werden als Minimum gefordert werden (368, 380). Auf der Tagesordnung stand nichts Minderes als die Ausrottung des deutschen Volkes, die, wie Brüning 1944 überzeugt ist, auch viele Personen im Kriegsministerium und im Weißen Haus wünschten, welche »Rußland sorglos begünstigten, ohne die Zukunft Europas und der Vereinigten Staaten in Erwägung zu ziehen« (418). Eine letzte Aussicht des deutschen Widerstandes hätte vielleicht noch unmittelbar nach Stalin-grad bestanden (452 A. 2), denn auch Italien gegenüber gingen die Alliierten im September 1943 von ihrer Forderung nach unbedingter Kapitulation ab. Aber für Deutschland war es schon zu spät, denn die Amerikaner taten alles, um die damals zwischen Hitler und Stalin laufenden Fühler nicht zum Erfolg kommen zu lassen. Dieses blinde Einvernehmen der Amerikaner mit Rußland bekam übrigens Brüning am eigenen Leibe zu spüren und nicht nur, wie schon angedeutet, in Harvard. »Sofort nach der Kapitulation horchte mich die russische Presse wegen meiner Pläne aus und zwang mich, eine definitive Erklärung abzugeben, daß die Spekulation um meine Rückkehr nach Deutschland als Oberhaupt einer von den Westmächten geförderten Regierung barer Unsinn sei . . . dann schwiegen die Batterien, die die mit Rußland Sympathisierenden in diesem Land jahrelang auf mich gerichtet hatten« (456).

Der Stimmungsumschwung, dessen Steigerung bis zur Siedehitze und Massenhysterie Brüning 1940 erlebte (358), machte eine schon verzweifelte Situation noch verzweifelter. Er ließ sich von einer vernünftigen Rede nicht mehr erreichen (348). Die Amerikaner, leidenschaftlich anteilnehmend, aber von Sachkenntnis wenig getrübt¹⁵, sahen »alles in einer sehr primitiven Form als lösbar an« (298). Es bleibt Brüning ein letzter Trost: »Solche emotionalen Wellen kommen und gehen« (369), aber sie sind, ebenso wie die Sachkenntnis, eine schlechte Grundlage für eine kontinuierliche Politik, wie es Deutschland zum Glück sofort nach dem Krieg und zum Unglück gegen Ende der Adenauer-Ära erfahren konnte. Brüning hat sich jedenfalls einem letzten Versuch nicht versagt, den die Gegner der Rooseveltpolitik im amerikanischen Kriegsministerium ganz kurz vor dem 20. Juli 1944 an ihn herantrugen. Sie versuchten ihn mit Staatssekretär Stimson zusammen zu bringen, aber nach dem 20. Juli erfolgte nichts mehr; Brüning, der nach endlosen Telefonaten Stimsons persönlichen Assistenten Harvey Bundy erreichte, erhielt die Schlußauskunft: »Wir werden Fühlung mit Ihnen aufnehmen, wenn wir Sie brauchen!« (416–419). Wenig später nahmen Churchill und Roosevelt am 15. September den

¹⁵ Ein bezeichnendes Beispiel bringt Brüning aus der Zeit unmittelbar nach der Kapitulation auf S. 431: »Ein Katholik in einer einflußreichen Position hier forderte, man müsse amerikanische Priester nach Deutschland schicken, damit sie die Kinder taufen und das Volk wieder zum Christentum bekehrten.«

Morgenthau-Plan an, der Deutschlands Industrie vernichten und es auf eine landwirtschaftliche Existenz beschränken wollte. Wenn der Widerstand gegen die Politik Roosevelts fortschwelte und sich nach dem Sieg, anfangend mit einer »bemerkenswerten« Rede des Expräsidenten Hoover am 17. September 1945 durchsetzte¹⁶, waren doch die unmittelbaren Folgen dieser Politik so wenig von »Genocid« unterschieden, daß Brüning im selben September vor den Vertretern der Vorbereitung der Beweisführung im Nürnberger Prozeß antworten konnte: »Der letzten Nummer von ›The Economist‹ zufolge sind zwölf Millionen Menschen am Verhungern. Jetzt sehen die Staatsmänner, was sie tun. Sie sollten lieber sagen: ›Wir bringen so und so viele Millionen um.‹ Nach den Amerikanern, die ich kenne, zu urteilen, tun sie es, ohne es zu merken. Sie und die Briten hätten während des Krieges einen Pakt mit den alten Generalen schließen und den Krieg beenden sollen« (542).

*

Bringen wir zum Schluß wieder einige Bemerkungen zu Brünings Christentum und zu seinem Verhältnis zur Kirche, so müssen wir davon ausgehen, daß es sich bei ihm um einen tief gläubigen Menschen handelt. Allerdings ist sein Christentum nicht von spektakulärer Art, sondern offenbart sich am meisten in gelegentlichen Bemerkungen über gottesdienstliche Ereignisse, Lesungen oder Gebete (53, 198, 199, 362), oder bei der gelegentlichen Lektüre der »Imitatio Christi«, wobei er sich an die Jugend erinnert, in der die Mutter jeden Abend aus diesem Buche vorlas, und einige Jahre später die aufschlußreiche weitere Erinnerung hinzufügt: »Am Niederrhein und in meiner Heimat haben wir nie mit den heimischen Protestanten Schwierigkeiten gehabt, denn beide, Katholiken und Protestanten, lebten innerlich von dem täglichen Lesen der ›Nachfolge Christi‹, und darin fanden sie sich« (360 mit A. 1). Dieses »innerliche Leben« darf aber keinesfalls im Sinne eines Rückzugs aus der Welt verstanden werden. An alten englischen Gebeten imponierte Brüning gerade ihr Leitgedanke, daß sie nach dem Zusammenbruch der alten religiösen Kultur eine neue schaffen und den Zustand der Barbarei, in den das Land gefallen war, beenden wollten (199). Eine »religiös utopische« Haltung, wie sie im nationalsozialistischen Deutschland als Alternative aufkam (347), genügt ihm durchaus nicht, vielmehr verlangt er den »Kampf um eine politische Konzeption auf der Grundlage von Moralprinzipien, die von religiösen Idealen abgeleitet werden« (396). Daß diese Aufgabe von höchstem Ernst sein kann, bleibt ihm ständig bewußt: »Es ist sehr leicht, über Religion zu predigen und zu schreiben, aber wenn es darum geht, daß man sein Ansehen vor der Welt, seine Familie oder seine Freiheit um des klaren Wortes des Evangeliums willen aufgeben muß, erkennt man, wie wenige – abgesehen von sehr einfachen Menschen – bereit sind, die einzig mögliche Wahl zu treffen« (398).

Die einfachen Menschen, von denen Brüning spricht, hätten annehmen können, daß dieser sich in bestem Einvernehmen mit den geistlichen Autoritäten befunden haben mußte. Aber auch hier offenbart sich die Paradoxie aller unserer öffentlichen

¹⁶ Hoover hatte schon im Januar 1939 bei Roosevelts *short-of-war*-Erklärung mit anderen Senatoren und Diplomaten einen »Messianismus« und Imperialismus gewittert. S. 229 A. 5.

Verhältnisse darin, daß dies nicht der Fall ist. Schon in den »Memoiren« hatte Brüning angedeutet, was er in den weniger verpflichtenden Briefen offen ausspricht: daß die offiziellen Autoritäten der Kirche mit ein oder zwei Ausnahmen alle gegen ihn sind (328). Um diesem Mißverhältnis nahe zu kommen, müssen wir wahrscheinlich von der idealen Sicht, welche die Kirche uns für gewöhnlich nahe bringt, auf ihre meist nur obenhin erwähnte menschliche Seite rekurrieren, und dies nicht nur in dem von uns zunächst darunter nur verstandenen Sinne des Menschlichen, Allzumenschlichen. Das Mißverständnis gründet vielmehr in der Struktur von Kirche und Welt selber. Wo es im Alltag darauf ankommt, tritt die Hierarchie ihren Gläubigen ja keineswegs nur als Repräsentant jener erhabenen Lehre von der »Katholizität« gegenüber, die alle und jedes Anliegen mit gleichem Verständnis und gleicher Liebe umfaßt, sondern in erster Linie als Summe selber partikular geprägter Personen, deren geistliche Kompetenz sehr leicht auch noch von den allen Institutionen vordringlichen Trieben der Selbsterhaltung und Selbstdarstellung überschattet wird. Auch die Kirche selbst offenbart sich im jeweiligen geschichtlichen Augenblick in der Partikularität sehr entschiedener Vorstellungen sowohl in der Kirchen- wie in der allgemeinen Politik. Was aber ihre geistige Kompetenz betrifft, so legt es ihre Natur ihren Repräsentanten nur allzu leicht nahe, die harten Bedingungen irdischer Existenz zu überspielen oder gar die irdischen Kompetenzen in ihrer eigenen geistlichen als eingeschlossen zu empfinden. Dahin zielt wohl eine summarische Aussage Brünings über die Geistlichen: »Sie reden mit billigem Optimismus über alle möglichen Dinge, von denen sie nichts verstehen« (217). Diese Aussage bezieht sich allgemein auf die englischen Geistlichen, und zwar auf die katholische und anglikanische Hierarchie, und mehr auf diese als auf die weniger präventösen Gemeindegeistlichen.

Das konkrete Ärgernis für Brüning war vor allem bis zum Kriegsausbruch die weitgehende Unterstützung Hitlers durch die katholische Hierarchie, wobei sie den Widerstand der einfachen Gläubigen nicht nur nicht unterstützte, sondern sogar entmutigte. »Nachdem sie in ihrem Kampf gegen den totalitären Staat so oft von der Hierarchie allein gelassen worden waren, kamen sie allmählich zu der Ansicht, die Hierarchie wolle nicht, daß der Kampf weitergehe« (137). Diese Erfahrung dürfte übrigens meines Erachtens wesentlich dazu beigetragen haben, daß der Versuch, nach 1945 die Positionen der Kirche und des Katholizismus aus dem neunzehnten Jahrhundert zu restituieren, schon von vorneherein zum Scheitern verurteilt war. »Hätten sich die christlichen Kirchen in Deutschland der Sache der Freiheit verschrieben, so wäre es ihnen gelungen, auch diejenigen zu sammeln, die früher nicht tief religiös waren. Das Christentum hätte die Religion der Nation werden können. Die überwiegende Mehrheit der Deutschen war in ihren allgemeinen Vorstellungen christlich, aber sie suchten eine lebendige Kirche, die mit den Bedürfnissen aller Schichten in enger Berührung stand. Da die Kirchen Ehrerbietung vor der Autorität lehren, auch vor der Autorität im öffentlichen Leben, sollten sie im Kampf gegen jede gewaltsame Usurpation von Autorität an vorderster Front stehen« (138 A. 1). Natürlich spricht Brüning hier noch in Traditionen des neunzehnten Jahrhunderts, nur daß er, vor allem nach seinen massiven amerikanischen Erfahrungen, voraussieht, daß die Christen beider Konfessionen einfach zu einem politischen Zusammenstehen gezwungen sein würden, »um ein Bollwerk aufzurich-

ten gegen die völlige weitere Zersetzung aller ewigen religiösen, sittlichen und rechtlichen Anschauungen« (440). Auch läßt er außer Betracht, daß die christlichen Kirchen immer dann das Vertrauen ihrer Laien notwendig enttäuschen müssen, wenn diese in ihrem Widerstand an die Grenze des Aufstands geraten.

Die Hierarchen haben im allgemeinen nach einigen Jahren, für die betroffenen Laien immer noch spät, den Fehler ihrer großen Nachgiebigkeit gegenüber dem Hitlerregime begriffen, wobei allerdings das Verhalten des österreichischen Episkopats 1938 lehrt, daß dieses Begreifen in jedem Falle von vorne wieder neu gewonnen werden mußte (182). Was aber den Papst betrifft, so hat Pius XI., ein langjähriger Förderer Mussolinis und verantwortlich auch für den Abschluß des Konkordats mit Hitler im Jahre 1933, wenigstens in seiner Enzyklika vom Jahre 1937 (*Flagranti animo*) »den kraftvollen Stil und den aufrufenden Charakter« gefunden, den die Stunde zu erheischen schien, und den der folgende Papst, Pius XII., in seiner Enzyklika des Jahres 1940 (*Summi pontificatus*) nicht erreichen konnte (305). Ihn, den früheren Nuntius in München und späteren vatikanischen Staatssekretär, hatte Brüning noch von seinem römischen Besuch als Reichskanzler in sehr schlechter Erinnerung (vgl. Memoiren, S. 358 ff.). Auch den Papst hält er der Neigung zum Faschismus (259) und der Illusion für verdächtig, mit Hitler zu einem dauerhaften Abkommen (Konkordat!) kommen und gleichzeitig eine große geschichtliche Rolle spielen zu können (273 f.). International befürchtet er, »daß der neue Papst die gleichen Enttäuschungen und Schwierigkeiten erleben wird wie bei allen seinen diplomatischen Unternehmungen seit 1917« (274). Seine Unfähigkeit, die Situation zu erfassen, führt er auf den starken Eindruck zurück, den die Münchener Kommunistenherrschaft des Jahres 1919 aus nächster Nähe auf ihn gemacht hat (279). Er hofft, daß der Papst, abgesehen von rein humanitären Problemen, sich wenigstens so weit wie möglich zur Vermeidung noch größerer Komplikationen, aus den im Winter 1939 laufenden Friedensverhandlungen (sic!) heraushält (299). Bezeichnend ist auch eine seiner ersten Reaktionen bei Beginn des Rußlandkriegs: »Der Vatikan muß passiv bleiben, aber innerlich für Hitler sein. Jetzt ist der Papst geistig der Gefangene im Vatikan. Bis 1929 war er »gefangen«, aber geistig ungeheuer frei« (364).

Mit dieser politischen Fehlsichtigkeit, die leicht eine Folge eines wirklich oder auch nur angeblichen beherrschenden geistlichen Lebensakzent wird, hängt es wohl auch zusammen, wenn Brüning vor äußerlich allzufrommen Leuten warnt und fordert, Geistliche aus jeder Form von Volksvertretung möglichst fernzuhalten. »Dagegen sind einige wenige, die ihre eigentliche Aufgabe darin sehen, versöhnend zu wirken, und die gleichzeitig wirklich mit dem Volk leben, kaum zu ersetzen«. Brüning nennt dabei u. a. den bayerischen Prälaten Leicht und Hejo Schmitt (464). Eine solche Äußerung ist nicht weit entfernt von der Ablehnung einer Wiederholung des Experiments katholischer Parteien, die der frühere italienische Parteiführer Don Sturzo als Emigrant Brüning anvertraut, wobei er jedoch den »aktiven politischen Einfluß sozial fortschrittlicher Katholiken« bejaht. Beide sind sich übrigens auch einig in ihrer geringen Hoffnung, dafür im Vatikan auf Verständnis stoßen zu zu können (358).

Schon angesichts der »babylonischen Sprachverwirrung in bezug auf religiöse und moralische Werte« wäre es abwegig, Brünings kritische Äußerungen zur Kirche

zu überziehen. Doch darf wohl nicht übergangen werden, daß eine Briefstelle eine jugendliche Rückverbindung zum sog. Modernismus schlägt, dessen allzu summarische Aburteilung durch Papst Pius X. wir inzwischen zu differenzieren gelernt haben. »Wir wurden antiklerikal und widersetzten uns heftig dem Geist der Selbstzufriedenheit an allen Orten . . . wir teilten auch weiterhin die Liebe zu Nietzsche, Spitteler, Hölderlin und Shakespeare« (87). Noch eine Äußerung von 1947 besagt: »Tyrrell hat auf mich einen sehr großen Eindruck gemacht. Es war eine große Tragik, daß einige seiner Formulierungen nicht etwas vorsichtiger waren. Heute würde er wahrscheinlich schon nicht mehr auf den Index gekommen sein. Außerdem hätte ein Druck eingesetzt werden müssen, wie ich es 1931 bei der drohenden Indizierung der italienischen Ausgabe von Adams ›Christus‹ getan habe« (87 A. 3)¹⁷.

Diese aus der Jugend überkommene Stellungnahme wird auch eine Milderung der schlechten Erfahrungen und des Pessimismus erklären, den wir sonst bei Brüning gewohnt sind, und gegen die er vor allem Niederschrift der Erlebnisse und viel viel Arbeit empfiehlt (271, 313). Aber gelegentlich erklärt er kategorisch: »Der Vorzug Mensch zu sein, besteht darin, daß ewig neue Hoffnung aufkeimt und schließlich auch erfüllt wird« (381). Dabei denkt er übrigens keineswegs nur an das berühmte Leben nach dem Tode, sondern erklärt sich »fest davon überzeugt, daß der unbeirrte Glaube und die guten Taten Einzelner schon in dieser Welt belohnt werden, auch wenn sie es selbst nicht mehr erleben« (331).

Max Horkheimer — das vorletzte Kapitel

Von Otto B. Roegele

Es gibt ziemlich viele Leute in Mitteleuropa, die mit Spannung darauf warten, daß die Gedanken, die Max Horkheimer im achten Jahrzehnt seines Lebens an verschiedenen Orten und bei sehr unterschiedlichen Gelegenheiten in Reden, Vorträgen und Interviews geäußert hat, in Buchform veröffentlicht werden. Was der Fischer-Verlag, der über Horkheimers Werk verfügt, jetzt endlich vorlegt, ist jedoch nicht eine Dokumentation der letzten mündlichen Verlautbarungen des 1973 verstorbenen Philosophen. Zugegeben: eine solche wäre vielleicht recht schwierig geworden, denn Horkheimer scheute vor Wiederholungen nicht zurück, wenn er etwas, das ihm besonders wichtig erschien, auch mit besonderem Nachdruck sagen wollte. Ganze Passagen und Kapitel seiner Vorträge – etwa beim Salzburger Humanismus-

¹⁷ Solche Aussprüche könnten wohl auch theologische Freunde Brünings wie der Paderborner Domherr Paul Simon oder der Jesuitenpater Ivo Zeiger getan haben. Sein holländischer Gönner, Msgr. Henricus A. Poels, war ein direktes Opfer des sog. Modernismus. Ursprünglich Berater der päpstlichen Bibelkommission und Professor an der Catholic University of America, wurde er 1910 zwangsweise emeritiert und auf die Leitung der Sozialarbeit in der Diözese Roermond verwiesen (40 A. 2, 67 A. 1).

Gespräch und bei den Südtiroler Hochschulwochen im Herbst 1970 – stimmten inhaltlich überein. Trotzdem muß die Frage erlaubt sein, warum es bis zur Stunde einen Band mit Horkheimers letzten Vorträgen nicht gibt, und dies um so eher, als einige tausend Augen- und Ohren-Zeugen dieser Vorträge unter uns leben, denen auf höchst eindringliche Weise im Gedächtnis steht, wie ernst und wie engagiert der alte Horkheimer gerade jene Themen zu erörtern pflegte, die an die letzten Fragen des Menschen heranführen.

Was enthält der neue Horkheimer-Band¹, wenn nicht die Wiedergabe der letzten Reden? Er besteht aus zwei fundamental verschiedenen Teilen: dem Abdruck des Buches »Dämmerung. Notizen in Deutschland«, das 1934 bei Oprecht und Helbling in Zürich unter dem Pseudonym Heinrich Regius erschienen ist und den Lesern im nationalsozialistisch beherrschten Deutschland nicht bekannt werden konnte, und dem »Notizen 1950 bis 1969« genannten Bestand an Aufzeichnungen, die Horkheimer in diesen Jahren seinem Tagebuch anvertraut hatte und die 1970 bis 1973 mit Hilfe Werner Bredes entziffert und zur Publikation vorbereitet wurden.

Wie das »Nachwort« Bredes mitteilt, war Horkheimer nur schwer zur Drucklegung seiner privaten Aufzeichnungen und damit auch zur Mitarbeit an deren Präparation zu bewegen. Die »Notizen« waren nicht zur Veröffentlichung bestimmt gewesen, und je älter Horkheimer wurde, um so anspruchsvoller und kritischer wurde er sich selbst gegenüber. Technische Schwierigkeiten kamen hinzu: Manches ließ sich nicht mehr entziffern, anderes konnte nur aus dem Kontext der Entstehungszeit verstanden werden. Wer Horkheimer auch nur flüchtig kannte, hat keine Mühe, sich vorzustellen, daß ihm das ganze Geschäft der Ausgrabung seiner früheren Ideen nicht sonderlich behagte. Daß bei diesem Prozeß nicht bloß Unebenheiten der sprachlichen Form beseitigt, sondern hie und da inhaltliche Widersprüche (zu früher und anderswo Veröffentlichtem) geglättet wurden, darf zumindest vermutet werden.

Zwischen den beiden Teilen des Buches liegt die Erfahrung des »Dritten Reiches«, der Emigration und der Rückkehr. Der Einschnitt reicht in beträchtliche Tiefe. So ist, was beide Buchteile verbindet, eigentlich nicht viel mehr als der aphoristische Charakter der Darstellung, also ein Stil-Element, eben das Notizenhafte. Um so unverständlicher erscheint es, warum man nicht einmal die zeitliche Aufeinanderfolge respektiert hat: die »Dämmerung«, 1926 bis 1931 geschrieben, steht im Buch *hinter* den »Notizen«, die zwischen 1950 und 1969 aufgezeichnet wurden. Dies muß um so mehr verwundern, als der Herausgeber versichert, man sei bei der Anordnung der »Notizen«, soweit erkennbar, der Chronologie gefolgt – ein Verfahren, das sicherlich den Vorzug vor anderen (etwa dem Versuch einer inhaltlich-systematischen Ordnung) verdient und dem offenbar auch der Autor den Vorzug gegeben hat.

Nun also: Max Horkheimer hat in den letzten Jahren seines Lebens die Abende und Nächte in Montagnola dazu benutzt, die »Notizen« für den Druck herzurichten. Das geschah offenbar auf Veranlassung des Verlages, der ihm auch den Mitar-

¹ Max Horkheimer: Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung. Herausgegeben von Werner Brede, eingeleitet von Alfred Schmidt. Frankfurt 1974, 360 S.

beiter Brede ins Haus geschickt hat und der Arbeit »großzügige Unterstützung« zuteil werden ließ. Hat der Verlag sich für die Drucklegung der Vorträge und Interviews aus dieser Zeit nicht interessiert? Darüber schweigen sich Einleitung und Nachwort aus. Oder doch nicht ganz?

In Alfred Schmidts Einleitung finden sich nämlich ein paar Sätze, die in diesem Zusammenhang irritierend wirken müssen. Es heißt da: »Breiten Raum widmet Horkheimer dem durch Religion und Theologie bezeichneten Problemkreis. Ein Aspekt seiner Spätphilosophie, der noch unlängst erhebliche Mißverständnisse und Polemiken veranlaßte. Zeitgenössischem Bewußtsein, welchem Atheismus, den zu verfechten einmal unbeschreiblichen Mut erforderte, zur simplen Selbstverständlichkeit geworden ist, mochten Horkheimers – überaus vorsichtige – Erwägungen sensationell erscheinen. Beflissene Publizistik stellte die Situation so dar, als habe der Begründer der Kritischen Theorie sein Lebenswerk an positive Religiosität verraten. Demgegenüber sind die Notizen (besser als mündliche Auskünfte des späten Horkheimer) geeignet, wenn nicht den heiklen Punkt zu klären, so doch die größten Fehltritte zu entkräften« (S. LII).

Das klingt so, als komme es den Betreuern von Nachlaß und Nachruhm Max Horkheimers darauf an, diesen vor sich selbst und seinen »mündlichen Auskünften« zu schützen, indem sie eine Version der »letzten Worte« sicherstellen, die »beflissener Publizistik« keinen Anlaß zu »Mißverständnissen und Polemiken« übrig läßt. Aber wie? Wäre es da nicht weit wirksamer (und vielleicht sogar wissenschaftlicher) gewesen, die angeblich so wenig verständnisvoll traktierten Texte Horkheimers endlich vollständig und im authentischen Zusammenhang zum Druck zu befördern? Sollte das – wegen der Wiederholungen und Paraphrasen – zu schwierig sein? Gibt es nicht von den wichtigsten Reden sogar Tonbandaufzeichnungen? Den Horkheimer der (unter Assistenz) revitalisierten »Notizen« gegen das Zeugnis der Horkheimer-Hörer aufzubieten, ist kein sehr überzeugendes Verfahren, so verständlich die Motivation auch sein mag. Auch läßt sich, angesichts solcher Vorgänge, kaum noch länger die Frage zurückdrängen, wie es mit dem Recht der Öffentlichkeit auf uneingeschränkte Kenntnis der Altersweisheit Max Horkheimers und der – schon zu Lebzeiten des Autors begründeten – Verfügungsmacht eines weltanschaulich offenbar nicht unengagierten Buchverlages steht. Horkheimer sprach übrigens selbst ganz offen darüber, daß er hinsichtlich der Abdrucksrechte an seinen Vorträgen an diesen Verlag gebunden sei. Wie weit reichen solche Bindungen, wie lange können sie Geltung beanspruchen?

Die »Tendenzwende«, von der heute so oft (und gelegentlich sloganhaft-oberflächlich) geredet wird, hat sich in Max Horkheimers letzten Vorträgen bereits mit klaren Konturen abgezeichnet. Sie läßt sich auch in den »Notizen« aufspüren. Dabei ging und geht es keineswegs um »Verrat« an der Kritischen Theorie. Ob der alte Horkheimer zum Glauben seiner Väter gefunden hat, ob der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs für ihn mehr als eine beherrschende Figur der Menschheitsgeschichte geworden ist, bleibt sein persönliches Geheimnis und ist als solches zu respektieren. Jedenfalls steht das auf einem ganz anderen Blatt. Die öffentliche Erörterung hat sich an Veröffentlichtes zu halten, und vom grundsätzlichen Skeptizismus in Sachen Transzendenz hat sich Horkheimer, soweit bekannt, nie losgesagt; zum »Negativismus« der Kritischen Theorie, zur Unmöglichkeit, etwas

»Positives« über Gott und die Welt auszusagen, hat er sich bis zum Schluß immer wieder ausdrücklich bekannt.

Was den Horkheimer der »Notizen« vom Autor der »Dämmerung« unterscheidet, ist durchaus nicht eine »Wende zum Religiösen«, sondern die Erkenntnis, wie ungeheuer der Preis ist, der für Fortschritte in Richtung auf Emanzipation, Entmythologisierung und Abbau der Religion bezahlt werden muß. So lautet ein (auch von Alfred Schmidt zitierter) Kernsatz: »Ich traure dem Aberglauben vom Jenseits nach, weil die Gesellschaft, die ohne ihn auskommt, mit jedem Schritt, mit dem sie dem Paradies auf Erden näher rückt, von dem Traum sich entfernt, der die Erde erträglich macht« (S. 191).

Der Horkheimer der letzten Vorträge war dann wohl geneigt, den Begriff »Paradies auf Erden« ironisch-pessimistisch zu nehmen; was ihn bis auf den Grund seines Denkens bewegte, war die Sorge um die Zukunft einer Welt, aus der die Religion als sittlich bändigende Kraft ganz verschwinden wird. Man sieht: kein Abrücken vom »Aberglauben vom Jenseits«, aber tiefes Erschauern angesichts der Folgen eines Prozesses, der das Jenseits aus den Herzen und Hirnen vertreibt, ohne etwas annähernd Gleichwertiges an seine Stelle setzen zu können.

Kein Wunder, daß Max Horkheimer dem Aushöhlungsprozeß im zeitgenössischen Christentum, der sich vor seinen Augen abspielte, keinen eindeutigen Vorteil abzugewinnen vermochte. Wie Alfred Schmidt (den oben zitierten Satz »erstaunlich« nennend) bezeugt, zog Horkheimer »die alte, heute von gewitzigten Geistlichen supranaturalistisch gescholtene, in Wahrheit der Sehnsucht nach stofflich erfülltem Glück nähere Dogmatik der modernen, oft hohleren Theologie vor« (S. LII). So widerborstig-verschränkt dieser Satz gebaut ist – die »gewitzigten« Theologen und Kirchenmänner sollten ihn dreimal lesen. Denn mit Horkheimer spricht nicht ein Kirchengegner, der die obskurantischen Praktiken »aufgeklärter« Religionsdiener denunziert, sondern der leidgeprüfte und hellsehtig gewordene Kulturphilosoph, der die Menschen, wie sie sind, durch die Ansprüche einer Religions- (und damit Jenseits-)losen Humanitätsethik hoffnungslos überfordert sieht und der von der Angst gequält wird, der (von ihm nach wie vor als Illusion im Sinne Freuds betrachtete) jüdisch-christliche Glaube verschwinde rascher, als die von ihm herbeigesehnte Diesseits immanente Menschlichkeits- und Menschheits-Philosophie zur Macht gebracht werden könne.

Unmißverständlich kommt dieser qualvolle Zwang zur Zerstörung, obgleich das zu Zerstörende als unwiederbringlich, ja unersetzlich erkannt ist, auch in folgenden Sätzen zum Ausdruck: »Nachdem die Wissenschaft und die Technik den Glauben an die ewige Seligkeit zerstörten, ist auch von der irdischen nicht viel übriggeblieben. Mit dem Hunger und der Arbeit wurde auch die Liebe eingeschränkt ... Die Kirchen jedoch versuchen, der ernüchterten Welt sich anzupassen, sie sind nachsichtig gegen die Zweifelnden, bestehen nicht auf der Übernatur, geben den Himmel preis, der von Sputniks befahren wird, machen Gott zum Symbol, die Hoffnung zum Prinzip und das Paradies zur Legende. Was sie behalten wollen, ist die Ergänzung zur Gesetzmäßigkeit, die Leistung der Religion als Hilfe beim geordneten Zusammenleben. Doch indem die Absicht sichtbar wird, ist der Glaube schon vergangen, der Staat hat die Gesinnung selbst zu regulieren, er muß zum totalitären werden, da die Religion erledigt ist« (S. 191). Und an früherer Stelle: »Das Verschwinden

dessen, was in Europa Kultur hieß, ist eins mit der Verabsolutierung des Diesseits, die durch das Schwinden des Aberglaubens ans Jenseits entfesselt wird« (S. 162). Und warum? »Indem der Glaube, nationalistischer wie katholischer, das Opfer begründet, von Märtyrertum und Askese bis zum gesellschaftlich notwendigen Triebverzicht, leistet er zivilisatorische Arbeit« (S. 115).

Rückkehr zur Religion als Heilmittel? Für den Horkheimer der »kritischen Theorie« kann es nur falsche, unerlaubte Wege zu solcher Rückkehr geben. Mit ihr versteht er Religion als den Versuch, die »Projektion von irdischen Verhältnissen ins Jenseits zum Zweck der Herrschaft« (S. 131) anzuwenden. Mit ihr betrachtet er Kirchen als Instrumente der gesellschaftlichen Kontrolle, damit als unvereinbar mit der neuen Würde des Menschen. So beklagt er die derzeitige Situation der Menschheit, weil im Westen Resignation, im Osten Terror sich ausbreiten. Wo andere Zeitbetrachter erste Anzeichen für eine Wiederentdeckung des Religiösen mit Freude begrüßen, kann Horkheimer nur wehmütig feststellen, daß der richtige Weg erneut verfehlt wird: »Anstatt die Aufklärung, in welche die Religion übergegangen war, mit vollem Bewußtsein durchzuführen, die trügerische Freiheit der Revolution zur Gerechtigkeit voranzutreiben, hat die westliche Gesellschaft resigniert. Die Rückkehr zur Religion meint nicht, daß sie wieder an den Himmel glaubt, sondern daß es ihr zur besseren Einrichtung der Erde an Glauben gebricht, daß sie nichts mehr will als sich selbst. Sich in ein Höheres zu verwandeln, ja überhaupt sich selbst in einem Anderen zu wollen, diese Substanz der Religion hat die Gesellschaft verloren, indem sie die Religion als ein Festes zu ihrer Sache erklärte« (S. 132).

Die Rolle, die das Christentum in der Geschichte der Menschheit spielte, hat in Horkheimers Vorstellungswelt einen festen, genau umschriebenen Platz: »In der europäischen Zivilisation hat sich über das Christentum der Gedanke der absoluten Bedeutung des einzelnen Menschen durchgesetzt. Die Vermittlung war der Begriff der unsterblichen Seele. Aus der Idee des ewigen Gottes folgte das ewige Schicksal jedes seiner Kinder. Daß die Konsequenz auch wirklich ins Bewußtsein trat, anstatt unter dem bereitliegenden, gleichfalls als Konsequenz konstruierbaren und von den Theologen ausgiebig ausgebreiteten Galimathias unterzugehen, liegt an den realen Bedürfnissen, an der freilich vom Christentum nicht ganz loszulösenden spezifisch europäischen Entwicklung von Technik, Produktion und Ökonomie, die das frei wirtschaftende Subjekt in Gestalt des Unternehmers und die ihm zugehörige bürgerliche Form der Gesellschaft hervorbrachte. Mit dem im monopolistischen Kapitalismus notwendig sich überlebenden Liberalismus aber verliert auch die Vorstellung von der Bedeutung jedes Einzelnen ihre Aktualität. Das Christentum, dessen fortschrittliche Funktion erledigt ist, dient wesentlich nur noch der Eingliederung in die monopolistische Realität und muß dabei mit faschistisch-nationalistischen Ideologien konkurrieren, die dasselbe Geschäft ebenso gut oder noch besser besorgen. Die fortgeschrittene Gestalt wäre ein Bewußtsein, das unter Realisierung der Vergänglichkeit des individuellen Subjekts an dessen Einzigkeit festhielte und eine Gesellschaft entfaltete, in der trotz seiner Nichtigkeit der Einzelne den Zweck des Ganzen bildete, dem zu dienen eben darum für ihn sinnvoll wäre« (S. 110–111).

Man begreift, weshalb der alte Horkheimer an der Möglichkeit, geschweige denn Wahrscheinlichkeit, ein so paradoxes Bewußtsein der Menschheit zu entwickeln,

schließlich verzweifelte. Man entnimmt diesen Sätzen auch, wie weit er sich von dem Automatismus Marxscher Dialektik entfernt hatte, da er nicht an eine »Aufhebung« der Personwürde im Fortschritt der Abschaffung der Religion (durch die Negation der Negation) glaubte, sondern deren Liquidierung befürchtete.

Welchen hohen, wiewohl begrenzten Stellenwert Horkheimer dem Marxismus beimaß, gibt eine »Notiz« von 1956 kund: »In *meiner* platonischen Akademie bekämen die untersten Klassen Kritik der politischen Ökonomie zu hören und hätten alle Konsequenzen zu ziehen. Sie würden zu aktiven Dialektikern erzogen und mit der Praxis vertraut gemacht. In den oberen freilich hätten sie – ohne das erste zu vergessen – den Mallarmé zu verstehen.« Bildungsbürgerliche Subjektivität? Unüberwundenes Elitedenken? Gelehrtennobismus? Von alledem vielleicht etwas, aber in der Hauptsache doch Horror vor den schrecklichen Vereinfachern, die man inzwischen am Werk gesehen hat, auch vor den eigenen Schülern (und solchen, die sich dafür ausgaben) unter ihnen. Als die »drei Fehler von Marx« werden ausdrücklich aufgezählt: daß er Geschichte und Gesellschaft des Okzidents mit *der* Geschichte und *der* Gesellschaft verwechselt habe, daß die Menschen von allen Abhängigkeiten frei würden, wenn sie nur ihre materiell-ökonomischen Bindungen überwunden hätten, und daß der Friede unter den Klassen zugleich der Friede unter den Menschen und mit der Natur sei.

So scharfsinnig die Leiden und Laster, die Schwächen und Versäumnisse der europäisch-amerikanischen Gesellschaft diagnostiziert, so drastisch die Gefahr der Überwältigung durch den machtbewußten und expansiven Kommunismus geschildert werden – in den Hinweisen auf mögliche Therapien bleibt Max Horkheimer auch in den »Notizen« seltsam blaß und einfallsarm. Mit der Vorsicht des Lebenserfahrenen, der weiß, daß es besser ist, etwas Schlechtes zu beseitigen, als »das Gute« zu wollen, hat das nichts zu tun; eher mit der Konstitutions-Schwäche der »kritischen Theorie«, die sie sogar stolz zu ihrem Prinzip erhebt, der systematischen Begrenzung auf die Negation.

In seiner Bozener Rede am 19. September 1970 sprach Horkheimer eindringlich über die bürgerliche Familie, in der die Autorität des Vaters unangetastet war, wobei der Sohn »den Sinn seines Lebens darin sah, in die Fußstapfen des Vaters zu treten«. Er ließ die bürgerliche Familie im Glanz der untergehenden Sonne ihrer Epoche aufleuchten, er beschrieb zugleich die Notwendigkeit ihres Unterganges und pries diesen Untergang (weil »bewußtere Menschen erzogen« werden müßten) – aber auf die von ihm geradezu provozierte Frage, was denn zu geschehen habe, um die für das Überleben der Gesellschaft notwendigen Leistungen der bürgerlichen Familie nach deren Ausfall zu ersetzen und wettzumachen, antwortete er nur mit dem undeutlichen Hinweis, daß »neue Institutionen für diesen Zweck« erfunden werden müßten.

Je älter Max Horkheimer wurde, um so immenser wurde für ihn offensichtlich der Preis, der für den (nach wie vor erstrebenswerten) Fortschritt bezahlt werden muß, um so tiefer schmerzte ihn der Verlust an Kulturgütern, an Menschlichkeit, an seelischer Wärme, den dieser Fortschritt heraufbeschwor, um so stärker fürchtete er sich vor der »Welteiszeit der Moral« (Heinrich Brüning), die er heraufkommen fühlte, um so schärfer erkannte er wohl auch den Widerspruch, der seine eigene Position tragisch, ja auf höchstem intellektuellem Niveau unlogisch erscheinen ließ,

den Widerspruch nämlich, der darin liegt, daß ein Philosoph, dem dies klar vor Augen steht, dennoch nicht imstande ist, ein Mittel anzubieten oder wenigstens zu suchen, das nicht nur Rettung bringen könnte, sondern auch anwendbar wäre, eben weil er sich und seine Philosophie auf Kritik als Negation des Bestehenden festgelegt und begrenzt hat.

Immerhin – durch die Formulierungen des späten Horkheimer schimmert so etwas wie die Hoffnung durch, daß es eine solche Rettung trotzdem geben könnte. So entschieden er seine Ablehnung jeder Transzendenz wiederholt, durch das sorgsam gewobene Geflecht der Negation ist doch hie und da ein winziges Stückchen Himmelblau zu erspähen, sei es auch nur in der Beschreibung unaustilgbarer Menschheitssehnsüchte und (leider) unausrottbarer Menschenbedürfnisse. Besonders die Urfrage nach dem Leid, immer wieder und immer drängender umkreist, führt an diese Schwelle heran, an der es keine Antwort, wohl aber die Hoffnung gibt, daß Leid das Nicht-Letzte sei, hinter dem vielleicht doch noch ein Sinn stehen könnte. Nicht in die »Notizen« aufgenommen, wohl aber in einem der letzten Vorträge fand sich der Passus: »In den Menschen liegt etwas, das mit Religion zusammenhängt. Es ist eine Sehnsucht nach dem, daß die Welt und das Grauen in der Welt nicht das absolut Letzte und Entscheidende in dieser Realität sein sollen, daß diese Realität nur ein Moment der ganzen Realität sein soll, die wir als das Ganze zu betrachten haben.« Von Zuhörern hartnäckig, ja empört gefragt, ob er nicht dem Irrationalismus ver falle, wenn er eine Wahrheit jenseits der Wissenschaft (und damit eben doch ein Jenseits) zugestehe, erwiderte er: »Richtigkeit ist für mich eng verbunden mit dem Begriff der Wissenschaft. Wissenschaft heißt letzten Endes: herauszufinden, daß ich an der richtigen Stelle in Raum und Zeit das Richtige erwarte. Wahrheit ist etwas ganz anderes. Die kritische Theorie hat als eine ihrer Hauptthesen, daß wir das absolut Gute nicht bezeichnen können, sondern nur das, was wir zu verändern haben. Wir können daher auch nicht bestimmen, was Gott ist. Wir können nur sagen, daß diese Welt nicht die letzte Wahrheit ist. Denn sie ist dasjenige Ganze, das wir durch die Ordnung der Erfahrungstatsachen konstruieren. Daß es eine andere Wahrheit gibt, die uns nicht auf diese Weise zugänglich ist, scheint mir eine der ersten Antworten des philosophischen Denkens zu sein.«

Ist das etwa »Verrat« an der »kritischen Theorie«? Ist das Preisgabe des (wissenschaftsimmanenten) Agnostizismus in bezug auf die letzten Dinge? Bedarf es editorischer Inschutznahme des späten Horkheimer gegen seine – so und ähnlich lautenden – »mündlichen Auskünfte«?

Oder sind diese Passagen zu lesen und zu denken in Zusammenhang mit einer »Notiz« aus dem Jahre 1966: »Wer in noch so entfernter Weise an theologischer Tradition festhält, muß zugleich die Aufrichtigkeit besitzen, den Gegensatz solcher Treue nicht bloß zur Wissenschaft, sondern zum realitätsgerechten Denken schlechthin einzugestehen. Jedwede Behauptung, daß etwas so oder anders, hier oder dort, jetzt oder früher oder in Zukunft ist, bedeutet, daß ich oder andere es auf Grund zuverlässiger Quellen oder Berechnungen oder mit eigenen Augen feststellen und gegebenenfalls berichtigen können. Theologie steht im Gegensatz zur Erkenntnis, leitet sich aus Stufen des Bewußtseins her, in denen Wahrnehmung durch Instinkte, Impulse, Emotionen sich ergänzte, die dem heutigen Stand der durch Maschinen

bedienten Erfahrung nicht mehr angemessen sind. Erkenntnis ist letzten Endes zweckbedingt. Theologie will von irdischen Zwecken frei sein, sie ist niedriger und höher als jede Art von Wissen« (S. 213).

Man wird darüber in der wünschenswerten Offenheit und Öffentlichkeit erst diskutieren können, wenn sich die Verwalter des Nachlasses entschlossen haben, auch die letzten Reden und Interviews Max Horkheimers im Druck erscheinen zu lassen. Daß diese gewichtig genug sind, um einen solchen Anspruch zu rechtfertigen, dürfte nicht zu bestreiten sein.

BUCHSTABIERÜBUNGEN (VII). – Wenn man im Gottesdienst unentwegt von »Jesus, unserem Bruder« sprechen hört oder wenn im Kanon der Messe die Konsekration mit den Worten eingeleitet wird: »Als er Mahl hielt mit seinen Freunden, nahm er das Brot . . .«, dann weiß man sich mit seinem spontanen Mißtrauen sogleich im Recht. Dennoch lohnt es sich, dem Sachverhalt etwas nachdrücklicher auf den Grund zu gehen. Und natürlich muß man ansetzen bei der sprachgebräuchlichen Bedeutung solcher Grundworte wie »Bruder« und »Freund«; dazu braucht man noch keinerlei Theologie. Sofern man freilich das seit je vertraute »durch Christus, unseren Herrn« im Ohr hat und man also wohl oder übel auch den Namen »Herr« in die Betrachtung einbeziehen muß, wird die Sache schon schwieriger; denn mit dieser Vokabel »Herr« einen vertretbaren Sinn zu verbinden, fällt uns nicht mehr so leicht. Gerade dieses Zögern wiederum erfährt so etwas wie Bestätigung von seiten der großen Theologie, welche in der Tat sagt, nur auf uneigentliche Weise, *per accidens*, könne ein Mensch der Herr anderer Menschen heißen: Gott allein sei Herr »von Natur«. Dies aber ist dann klarerweise der Punkt, an dem sich auch die Frage entscheidet, ob Jesus Christus unser »Bruder« und unser »Freund« ist oder »der Herr«.

Durchweg beruft sich die Rede von »Jesus, unserem Bruder« auf ihre biblische Legitimation; dies sei, so wird einem, nicht selten in lehrhaftem Tonfall, zu verstehen gegeben, der Wortgebrauch der Heiligen Schrift. Nun ist der Sinn des Wortes »Bruder« beileibe nicht eindeutig im Sprachgebrauch des Neuen Testaments; Thomas spricht von nicht weniger als sechs verschiedenen Bedeutungen. Nicht ein einziges Mal aber geschieht es, daß Jesus von seinen Jüngern in direkter Ansprache »Bruder« genannt wird; und auch Jesus selber redet die Seinen niemals so an. Er sagt vielmehr: Untereinander »seid ihr alle Brüder«, aber »Einer ist euer Meister: Christus« (Mt 23, 8 ff.). Etwas ganz anderes ist es, wenn es im

Hebräerbrief (2, 11) heißt: Christus, als der Heiligende, habe sich nicht gescheut, die, welche durch ihn geheiligt werden, weil sie beide dem Einen gemeinsamen Quell der Heiligkeit entstammen, »Brüder« zu nennen – wofür dann das Alte Testament zitiert wird, unter anderem das Psalmwort: »Meinen Brüdern will ich Deinen Namen künden« (Ps. 22, 23). Den Vätern der frühen Christenheit ist es offenbar nie in den Sinn gekommen, dies Wort des Hebräerbriefes als eine Aufforderung oder auch nur als eine Ermächtigung zu verstehen, unsererseits Jesus als unseren Bruder zu bezeichnen. Vielmehr sei es, wie Gregor der Große sich ausdrückt, der Herr, der es nicht unter seiner Würde gefunden habe, *dignatus est*, seine gläubigen Jünger so zu nennen. Auch Augustinus verwendet hier dies kaum zutreffend verdeutschbare *dignatus est*, welches besagen soll, aus freier Huld habe der Sohn Gottes als der Erstgeborene (*Primogenitus*) »Brüder« alle die genannt, welche kraft seiner Erstgeburt in die Gnade Gottes wiedergeboren sind, wohingegen er als der Einzigegeborene (*Unigenitus*) keine Brüder habe. Immer spricht die Kirchenvätertheologie mit ehrfürchtigem Staunen von diesem durch Christus begründeten Brudersein, das beim Wort zu nehmen und mit Namen zu nennen ihm allein zustehe, nicht aber uns. Der philosophisch-literarisch gebildete Clemens von Alexandrien scheint es seltsamerweise gar für nötig zu halten, seinen christlichen Lesern diese Vorstellung auf dem Umweg über ein Homer-Zitat aus der Ilias (4, 155) plausibel zu machen; allein der Märtyrer werde, so sagt er, durch den Zeugen Tod hindurch »zum Herrn als zu seinem Freunde« kommen und dürfe dann »den Gruß ›lieber Bruder‹, um dieses Dichterwort zu gebrauchen, von unserem Heiland hören«.

Was nun das am Vorabend des Todesleidens »mit den Freunden gehaltene Mahl« angeht, so handelt es sich erstens überhaupt nicht primär um ein geselliges Beisammensein, sondern um ein rituell-sakrales Opfermahl; und zweitens sind es, genau genommen, nicht »Freunde«, mit denen Jesus es

feiert, sondern, wie er selbst sie genannt hat (Lk 6, 13), seine »Apostel«. Ein Apostel aber ist etwas anderes als ein Freund; Apostel werden gesendet, und zwar, so sagt es wiederum Jesus selbst, »wie Lämmer unter die Wölfe« (Lk 10, 3). Allerdings hat er tatsächlich die Zwölf Freunde genannt, »nicht mehr Knechte, sondern Freunde«; aber er fügt dem sofort, im gleichen Atem, die Warnung vor einem möglichen Mißverständnis hinzu: »Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt« (Joh 15, 15 f.). Thomas von Aquin gibt hierzu in seinem Johannes-Kommentar zu bedenken: »Unter den Menschen ist es durchweg so, daß jeder in sich selbst den Grund zur Freundschaft sieht: »Jeder Freund sagt: auch ich habe Freundschaft geschlossen« (Sir 37, 1). Um aber dies auszuschließen, setzt der Herr hinzu: Nicht ihr habt mich erwählt – wie wenn er sagte: Wer immer zur Würde dieser Freundschaft berufen wird, der soll den Grund der Freundschaft nicht in sich selbst erblicken, sondern in mir, der ich ihn dazu erwähle. »Nicht ihr habt mich erwählt«, als wäre ich euer Freund, »sondern ich habe euch erwählt«, das heißt, ich mache euch zu meinen Freunden.«

Weil also zwar Jesus Christus uns zu seinen Brüdern und Freunden machen und uns so nennen kann, nicht aber auch wir ihn, als gäbe es da eine einfache Wechselseitigkeit; weil vielmehr gilt: »Ihr nennt mich »Meister« und »Herr«, und ihr sagt das zu Recht; denn ich bin es« (Joh 13, 13) – wozu Chrysostomos bemerkt, Jesus akzeptiere demnach zwar das Urteil seiner Jünger, mache aber sogleich deutlich, daß dies Urteil nicht schon deshalb gilt, weil es der Jünger Meinung wiedergibt: darum hat – von der Pfingstpredigt des Petrus an (Apg 2, 36) und seit den frühesten Paulus-Briefen bis hin zu den Gebetstexten der nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erneuerten Liturgie – die als sie selber redende Kirche Jesus Christus niemals mit einem anderen Namen benannt und angeredet als mit dem Namen *Kyrios*, Herr.

Uneigentliche, einen partikulären Aspekt ausdrückende Namen mögen immer wieder

einmal in den Vordergrund geraten, aber sie werden diesen eigentlichen, die Realität im Kern treffenden Namen niemals außer Kraft setzen – mögen sie nun lauten: Bruder: Freund, Mensch für Andere, Mann Gottes, Mensch des Herrn. Diese letztere, uns ungewohnte Benennung, *homo dominicus*, hat selbst Augustinus einmal, auch er unter dem Einfluß eines modischen (apollinarischen) Gedankens seiner Epoche, eine Zeitlang für sinnvoll und möglich gehalten¹. Aber in dem späten selbstkritischen Buch der *Retractationes* verwirft er diesen seinen Wortgebrauch: »Ich wünschte so etwas nicht gesagt zu haben«; und: »Ich sehe nicht, wie Jesus Christus mit Fug sollte »Mensch des Herrn« genannt werden können, ist er doch einfach »der Herr« schlechthin.«

Josef Pieper

»DER CHRISTEN ZAHL WAR LEGION: Transporte und Grabhügel, Transporte und Grabhügel – wer rechnet diese Millionen zusammen? Sie sind ungekannt zugrundegegangen, haben wie Kerzenlicht nur ihre nächste Nähe erhellt. Es sind die besten Christen Rußlands gewesen. Die schlechteren wichen dem Druck, schworen ab, verkrochen sich, um zu überdauern.« – Dies schreibt Alexander Solschenizyn in Gulag II, Seite 299. Er fällt das Urteil im Rahmen einer umfassenden Kritik der zu Straflager verurteilten sozialen Gruppen in der UdSSR: Frauen, Kinder, Kriminelle, Politische: Loyalisten, Trotzlisten, Achtundfünfziger und Christen. Eines seiner Kriterien sind Wille und Durchsetzungsvermögen der Verurteilten, dem Druck des Systems, seiner Administration, sprich seinem Strafvollzug zu widerstehen – und sei es um den Preis des Lebens. Solschenizyn macht dabei – bei allen denen, die widerstanden, die nicht schwach wurden, sich

¹ Noch Thomas erörtert in der *Summa theologiae* (III, 16, 3) die Frage, ob Christus »Mensch des Herrn«, *homo dominicus*, genannt werden könne.

anpaßten – eine bemerkenswerte Unterscheidung. Er beschreibt die Christen als stumm, »stummer als alle anderen«. Der Fisch sei ihr Sinnbild gewesen. »Ungehobelt, ungebildet, unfähig, eine Rede zu halten oder einen illegalen Aufruf abzufassen (was sie ihrem Glauben gemäß gar nicht nötig hatten), zogen sie in die Lager, wo Marter und Tod ihrer harrten – bloß um dem Glauben nicht abschwören zu müssen.« Daß sie ungekannt, lautlos, widerstandslos sich vernichten ließen, steht im Einklang mit ihrem Selbst, ihrem Herkommen, ihrer mentalen und intellektuellen Unfähigkeit, dem Gegner, dem System in der konkreten Situation Paroli zu bieten, ohne dabei ihre Überzeugungen zu verraten.

Anders urteilt Solschenizyn über die sogenannten Achtundfünfziger, die Politischen (nicht etwa die geschäftigen Parteifunktionäre, sofern sie Gläubige des Systems blieben, wenn sie in die Mühlen des Vernichtungsapparates geraten waren): die Ingenieure, Militärs, Wissenschaftler, Intellektuellen, die man in das Reich der Seki wegen irgendeiner Lappalie verbannte, um sie billigst auszunutzen und dann in die Gruben zu werfen. Auch unter diesen Achtundfünfzigern gab es solche, die untergingen, weil sie ihren Überzeugungen nicht abschworen, sondern sich treu blieben, und solche, die dem Druck wichen, die abschworen, »sich verkrochen, um zu überdauern«.

Nicht mit den letzteren rechnet Solschenizyn ab, sondern mit den »Harten«, die im Gegensatz zu den Christen der Sprache mächtig, vertraut mit den Gesetzen und Antigesetzen des Systems, ihre Stimme nicht erhoben, sondern stumm blieben. Denn – so urteilt er – »wie wenig brauchte es zur Rettung. Nur dies: Nicht am Leben zu hängen, das ohnehin verloren war, und sich fest zusammenzuschließen.« Und nachdem er am Beispiel von 40 unerschrockenen japanischen Offizieren, die 1948 als Kriegsverbrecher in ein Krasnojarsker Lager eingeliefert worden waren, dort sich in ihren Rechten verletzt sahen und daher mit Harakiri drohten – was sofort zu einer Veränderung der Verhältnisse führte –, betont Solschenizyn nochmals: »Wie

wenig braucht es demnach, um zu kämpfen und zu siegen – nur der Einsatz des Lebens! Eines Lebens, das ohnehin verspielt war.«

Aber als merke er, während er diese Quintessenz seiner Erfahrungen niederschreibt, daß die historische Situation, in der die »Harten«, Unbeugsamen und zugleich Wortgewaltigen hätten aufbegehren sollen, um das Los zu verändern, doch wiederum nicht so beschaffen war, wie sie zu solchem Verhalten Voraussetzung gewesen wäre, schließt er dieses Kapitel mit folgendem Satz: »Unsere Achtundfünfziger (die politischen nichtkommunistischen Intelligenzler) wurden niemals allein gelassen. Gott behüt, daß sie einander in die Augen geblickt und plötzlich erkannt hätten, *wer* sie waren. Jene hellen Köpfe aber, jene flammenden Zungen und festen Herzen, die zu Anführern der Gefängnis- und Lagerinsassen hätten werden können – die hatten schon lange einen Sondervermerk in ihre Akte geschrieben bekommen, auf daß sie abgesondert, geknebelt, in Spezialisolatoren versteckt, in den Kellern erschossen würden.«

Dieser letzte Satz trifft haarscharf auf einen Mann zu, der nie in Gulag gelitten hat und der doch über zwanzig Jahre seines Lebens Gefangener eines kommunistischen Staatsapparates war, Kardinal Joseph Mindszenty.

Sein Bericht¹ entfaltet am Beispiel der eigenen Person nichts anderes als das, was Solschenizyn vom Schicksal der potentiellen Anführer gegen die Ordnung im Gulag sagt: versuche zu widerstehen, und man wird dich hindern zu versuchen zu widerstehen. Dabei ist nicht entscheidend, daß das durch die Feuer des Krieges, des Zusammenbruchs, der Okkupation gegangene Ungarn nicht das selbe ist wie eines der Strafgefangenenlager der Soloweski-Inseln, an der Kolyma oder auf Kamschatka (wenn man auch aufmerksam zur Kenntnis nehmen sollte, was Solschenizyn über die Abhängigkeit eines Strafvollzugssystems von den allgemeinen politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen in

¹ Erinnerungen. Propyläen-Verlag, Berlin 1974. 439 S.

einem Land zu sagen hat). Nein: entscheidend ist für unsere Frage allein, wie schwierig es für einen Kenner wie Solschenizyn ist, die Voraussetzungen für einen erfolgreichen Widerstand gegen das unmenschliche System zu nennen. Daß er sich dabei verrennt, sich widerspricht, zeigt nur, was er letztlich auch eingesteht: es gibt keinen Widerstand (nur insoweit, als es dem übermächtigen System gefällt). Was es gibt, was möglich ist, ist die Würde des Geschundenen, seinem Schicksal, dem »ohnehin verspielten Leben« ins Auge zu sehen.

Man muß das bedenken, immer wieder bedenken. Nur dann kann man dem Zeugnis eines Mannes wie Mindszenty gerecht werden. Was soll denn das Maßnehmen an seinem Verhalten, seiner »Politik«, seinem Widerstand mit einem Maßstab, der für ihn nicht gültig sein kann? Die Vorwürfe, hätte er doch elastischer, flexibler operiert, weniger feudal-politisch, weniger paternalistisch-patriotisch und so fort?² Kriterien, mit denen man Erfolg und Mißerfolg von Politikern mißt, die in Brüssel Grenzausgleiche auszuhandeln haben, zählen in seinem Falle nicht, weil es in seinem Falle um mehr als um Interessen ging. Und auch Vergleiche etwa mit den Good-Will-Touren A. Casarolis oder Willy Brandts gegenüber dem System sind unstatthaft, weil Mindszenty von Anfang an Gefangener, potentiell Opfer der fremden politischen Macht in seinem Lande war. Nur ein Vergleich ist naheliegend und (vielleicht) zulässig: der zwischen der Situation der ungarischen Kirche mit der der polnischen Kirche und den beiden Häuptern dieser Regionalkirchen nach 1945 unter sowjetischer Herrschaft. Aber: Ist das Schicksal Wyszyńskis

bis 1956 wirklich anders gewesen als das Mindszentys? Und daß er heute noch residiert, glaubt jemand im Ernst, das sei ein Ergebnis seines taktischen Geschicks, seiner Elastizität, seines Approachs gegenüber den Sowjets? Die Antwort ist einfach: Es hat den Sowjets so gefallen – nicht mehr und nicht weniger.

Dies ist ja das ungeheuer Bedrückende am Lebensbericht des ungarischen Kardinals: daß auch entschlossenster Widerstand, Bereitschaft zur Preisgabe des Lebens, zum stellvertretenden Opfer, nichts, aber auch gar nichts vermag in der unmittelbaren Auseinandersetzung mit diesem Gegner: daß alles allein von ihm abhängt, daß seine Zielsetzungen immer nur begrenzt unterlaufen werden können, daß Veränderungen zum Positiven nur durch veränderte Konstellationen im Zentrum der Macht möglich werden, auf die der Einzelkämpfer keinen Einfluß hat. Er hat nur die Möglichkeit, sich selbst treu zu bleiben (und vielleicht nicht einmal das, wenn man an die Verheerungen durch Behandlungen mittels Pharmaka denkt).

Mindszentys Bericht muß unter diesen Vorzeichen gelesen und gewürdigt werden. Die Frage nach seinen Erfolgen, seinen Mißerfolgen, nach den Gründen für falsches und richtiges politisches Verhalten in seinem Leben, erweist sich als zweitrangig, wenn nicht als abwegig. Denn nichts wirklich Entscheidendes in seinem Leben findet seinen Ort im Raster des politischen Kalküls westlichen Denkens. Das Gesetz seines Lebens heißt: Scheitern oder ständig unmittelbar vorm Scheitern stehen in der Auseinandersetzung mit diesem System, wenn es um die Frage nach dem Menschen, nach Gott und der Kirche geht.

Franz Greiner

² Vgl. die hämische Kritik in: »Die Zeit«, 29. 11. 74; behutsamer Árpád Horváth, in: »Herder-Korrespondenz«, 12 (1974), S. 645 bis 649.

Walther Zimmerli, geboren 1907 in Schiers (Graubünden, Schweiz), Studium der Theologie in Zürich, Berlin und Göttingen; 1930–1933 Assistent an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Göttingen; 1933–1935 Pfarrer in Aarburg (Aargau, Schweiz); 1935–1951 Professor für Altes Testament, Religionsgeschichte und Orientalische Sprachen in Zürich, seit 1951 Professor für Altes Testament in Göttingen.

Klaus Hemmerle, geboren 1929 in Freiburg i. Br., Nachfolger seines Lehrers Bernhard Welte auf dem Lehrstuhl für Christliche Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg; Geistlicher Direktor des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.

Karl Forster, geboren 1928 in Amberg/Oberpfalz, ist seit 1971 ordentlicher Professor für Pastoraltheologie an der Universität Augsburg. Vorher war er von 1957 bis 1967 Direktor der Katholischen Akademie in Bayern und von 1966 bis 1971 Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz.

Alexander Hollerbach, geboren 1931 in Gaggenau/Murgtal, lehrt seit 1969 als Professor für Rechts- und Staatsphilosophie Geschichte der Rechtswissenschaft und Kirchenrecht an der Universität Freiburg i. Br. – Der Beitrag auf Seite 160 ist die überarbeitete Fassung des am 1. Dezember 1974 vor der Katholischen Akademie in Bayern gehaltenen Kurzreferats.

Lorenz Müsenlechner, geboren 1940 in Wimmern bei Teisendorf (Obb.), studierte Theologie in Freising, Münster und München und begann mit 30 Jahren Bauschlösser zu lernen. Im November 1973 ging er nach Chile. Er lebt auf der Insel Liquina.

Maurice Blondel

Methodik der Religionsphilosophie

Übertragen und eingeleitet von Hansjürgen Verweyen

212 Seiten, Fr./DM 33.—

JOHANNES VERLAG EINSIEDELN

Wege und Hindernisse der Meditation

Von *Albert Görres*

Unter den zahlreichen Diagnosen, die dem Krankheitszustand der westlichen Welt gelten, verdient die Vermutung, dem westlichen Menschen fehle es vor allem anderen an Meditation, eine nachdenkliche Prüfung. Europäer und Amerikaner denken viel, aber sie meditieren wenig – ist das die schärfste und treffendste Zeitkritik? Christen vernachlässigen die Meditation und das persönliche spirituelle Leben – ist das die Kritik am Christentum, welche die Wurzel aller Übel erreicht?

Wenn die in dieser Frage enthaltene Vermutung zuträfe, dann wäre die Neuentdeckung von Meditation nicht nur lebenswichtig für alle, sondern auch eine Heilsfrage für die Christen.

Dennoch hören wir das Wort Meditation mit gemischten Gefühlen. Es ist anziehend, weil es mit der Verheißung eines vertieften, aus der Mitte strömenden, zur Einheit sammelnden inneren Lebens lockt und dem Rasen des Lebensrades die ruhende Achse verspricht. Es ängstigt das Gewissen und die Selbstachtung, weil es an eine Pflicht erinnert, die zu erfüllen wir uns unwillig und unfähig fühlen. Sogar Leute, die mit Vergnügen lesen und nachdenken, fürchten und fliehen die Meditation. Die Zahl derer, die Meditationsvorsätze gefaßt und nicht durchgehalten haben, ist Legion.

Viele meinen, die traditionellen Wege christlicher Meditation und Spiritualität seien für den heutigen Menschen nicht mehr gangbar. Eine Neubelebung des Spirituellen sei nur noch von neuen Erkenntnissen der Psychologie, insbesondere der Tiefenpsychologie und Psychotherapie oder von östlichen Meditationstechniken zu erwarten.

Ich möchte zeigen, daß die negative Seite dieser Meinung zwar den Augenschein für sich hat, aber bei genauerer Prüfung unhaltbar ist. Die positiven Erwartungen auf die Hilfe von Psychologie und Psychotherapie teile ich vorwiegend in bezug auf jene unter den seelisch Kranken, deren Meditationsfähigkeit schwer gestört ist. Von östlichen Meditationsmethoden, deren genauere Kenntnis und Erfahrung mir fehlt, erwarte ich nach einer Phase romantischer Überschätzung, psychischer Chinoiserien und gnostischen Hochmuts, endlich doch einen Gewinn, der nicht eine Ermöglichung der wesentlichen Vorgänge bedeutet, wohl aber eine Erleichterung, Kräftigung und Vertiefung.

Was ist Meditation?

In einem kleinen kostbaren Taschenbuch von J. M. Bocheński, Wege zum philosophischen Denken¹, das kurze Rundfunkvorträge in einfacher Sprache enthält, steht am Ende des Kapitels »Werte« der Satz: »Es sei mir erlaubt, aus der praktischen Philosophie eine Wahrheit zu nennen, die mir für das menschliche Leben zentral zu sein scheint: Das Licht, das Verständnis der Werte, und die Kraft, sie zu verwirklichen, das ist es, was wir in diesem Leben für den Geist am meisten begehren sollten.« Aus dem Zusammenhang ist klar, daß der Verfasser hier nicht einer bestimmten Schule, etwa einer »Wertphilosophie« das Wort redet. Es ist auch klar, daß er nicht allerlei Nützliches oder Dringliches meint, sondern die Werte, die würdig sind, daß der Mensch sein Dasein an sie wendet. Schließlich sollte ein naheliegendes Mißverständnis ausgeschlossen werden: Die abstrakte Rede von den »Werten« will nicht sagen, Meditation habe es vorzüglich mit Ideen zu tun, mit dem Wahren, Guten und Schönen etwa, nicht aber mit konkreten Personen, Ereignissen und sinnlichen Gegenständen. So scheint es mir von Vorteil, trotz der trockenen Abstraktheit dieser Beschreibung, »meditativ« alle jene Vorgänge, Akte und Zustände zu nennen, in denen wir »das Licht, das Verständnis der Werte, und die Kraft, sie zu verwirklichen« suchen und finden.

Diese Kennzeichnung des Meditativen scheint auch geeignet zu sein, auf die übergreifende Gemeinsamkeit in sehr verschiedenen Formen von Meditation hinzuweisen, etwa die Gemeinsamkeit zwischen westlichen und östlichen Wegen.

Auf östliche Meditation, etwa in der Form von gewissen Stufen des Yoga, von Transzendentaler Meditation oder Zen, setzen viele westliche Zeitgenossen große Hoffnungen, die entweder von abendländischen meditativen Traditionen gar nichts wissen oder mit ihnen gescheitert zu sein glauben. Die Menschen, die westliche und östliche Traditionen gründlich kennengelernt haben, empfehlen in der Mehrheit eine Synthese beider, weil sie die psychologische Situation des Zeitgenossen für so verstört halten, daß er ohne eine die seelische Disposition wiederherstellende Vorbereitung aus den hergebrachten westlichen Meditationsanleitungen nicht den notwendigen Gewinn ziehen könne. Sie erhoffen darüber hinaus durch die Aufnahme des wertvollsten Gehalts der östlichen Welt, den sie in deren meditativer Kultur sehen, einen inneren Gewinn des Christentums, der den übertreffen könnte, den es aus der Aufnahme der griechischen Philosophie gezogen hat. Schon heute berichten viele, die Jahrzehnte der spirituellen Übung hinter sich haben, über eine unerwartete Neubelebung durch die Begegnung mit östlichen Methoden. Nach Jahren des Marsches durch Sand und Steppe führt der Weg wieder in Stromland. Solche Erfahrungen sind für uns alle von größter Bedeutung.

¹ Herder-Bücherei Bd. 62. Freiburg 1959.

Vielleicht sind in fünfzig Jahren alle Meister des inneren Lebens einig, daß der Fersen- oder der Lotussitz, das bestimmte Atemtechniken und Versenkungsweisen Mittel der Sammlung sind, auf die niemand ohne Leichtsinn oder triftige Gründe verzichten sollte. Aus vielerlei Gründen sind aber erprobte und einigermaßen gefahrlose Wege östlicher Meditation bisher nur wenigen zugänglich. Darum soll hier die Frage in den Mittelpunkt gestellt werden, ob nicht auch ohne Hilfe östlicher Formen trotz aller Unruhe und Ausgegessenheit unseres Lebens die westliche meditative Tradition gangbare Wege anbietet.

Die Eigenart der westlichen Meditations-Tradition

Zu den Gemeinsamkeiten der, sagen wir, abendländischen Meditation scheint zu gehören, daß sie vorwiegend gegenständlich beginnt und wie das Auge zunächst nach außen, auf die Welt gerichtet ist. Der Meditierende meditiert nicht sich, sein Selbst, seine Seelentiefe, sondern er meditiert »etwas«.

In der Bibel wie bei Sokrates und Plato ist eine Grundformel des Meditierens: »Anschauend ähnlich werden.« Der Gefesselte des Höhlengleichnisses wird von seinem Retter von Ketten gelöst, damit er sich von den Schatten ab- und umwenden lasse und das betrachte, das den Schauenden am Angeschauten teilhaben läßt und ihn dadurch anverwandelt.

In der christlichen Meditation geht es letztlich darum, daß der Meditierende mit Hilfe des meditierenden Anschauens die Quintessenz des Evangeliums verwirklicht, die Paulus in fünf Worten zusammenfaßt: »Seid gesinnt wie Christus Jesus« (Phil 2, 5). Auch der fromme Jude und Moslem, der das Gesetz Gottes im Herzen und auf den Lippen trägt Tag und Nacht, sucht eben darin die Vereinigung mit dem Denken und Wollen des Höchsten.

Jeder Mensch hat meditative Erfahrungen und Augenblicke, in denen er nicht nur Informationen zur Kenntnis nimmt, sondern von Realitäten, Einsichten, Ahnungen, Hoffnungen im Herzen berührt wird, die er als für sein Leben im ganzen bedeutsam empfindet und die eine bestimmte Antwort verlangen. Er hat Güte erfahren und Dankbarkeit verspürt, jemanden gekränkt, dann Reue und Verzeihung kennengelernt. Er ist Überlegenheit begegnet und hat Ehrfurcht empfunden, Not erlitten und Hilfe erfahren. Vielleicht ist er auf Worte, große Worte gestoßen, die in ihm das Gefühl weckten, ihr Inhalt gehe ihn so an, daß er nicht ausweichen könne: Gut und Böse, Pflicht, Gerechtigkeit und Liebe, Gott, Tod, Gericht, Ewigkeit. Wer solche Augenblicke kennt, hat meditiert, oder er ist, vielleicht nur für Sekunden, in meditative Erfahrung versetzt worden. Seine Mitte hat die Mitte der Welt berührt, *the heart of the matter*.

Darum ist auch die Meinung, der heutige Mensch könne nicht meditieren, nur insofern richtig, als er vielfach unfähig ist, meditative Vorgänge willkürlich einzuleiten und in Gang zu halten. Unwillkürliche, spontane Meditation ist aber den meisten Menschen ebenso widerfahren, wie ihnen Träume begegnet sind.

In den Evangelien kommt das Wort Meditation nicht vor. Wohl aber die Sache: Ein gesammeltes, ganz anwesendes und geöffnetes Hinhören und Hinschauen auf das, was der Rabbi sagt und tut. Die Leute spüren, daß er ihnen etwas zu sagen und zu zeigen hat, was sie sonst nirgends finden können, aber unbedingt brauchen. Sie versuchen, es gut zu verstehen. Sie nehmen es sich zu Herzen. Sie hören die Stimme und verschließen ihre Herzen nicht. Sie sprechen das aufkommende Befremden, den Ärger und Widerspruch in Fragen und Einwänden aus, nicht als neunmalklugen Besserwisser, sondern um sich das Unverständliche erklären zu lassen. Sie tun alle die einfachen menschlichen Dinge, die jeder tut, der an eine vertrauenswürdige Person gerät, deren Worte ihn ebenso anziehen wie herausfordern. Aber sie tun nichts Besonderes, Kunstvolles, das erst mühsam geübt und gelernt werden müßte. Sie verhalten sich einer überlegenen Person gegenüber auf einfache und angemessene Weise. Das ist ihre Meditation. Diese Meditation, unbefangenes Hören und Sehen auf den, der etwas Lebenswichtiges zu sagen und aus einer Not den Ausweg zu weisen vermag, gehört doch wohl zu den einfachen, natürlichen Dingen.

Im frühen Christentum scheint so etwas wie methodische Meditation nicht üblich gewesen zu sein. Jesus hat keine spirituelle Methodik, etwa im Sinne des Ostens, gelehrt. Er gibt weder Atemanweisungen noch empfiehlt er Arten des Sitzens oder des Kopfstandes. Er kennt auch keine *exercitia spiritualia* im Sinne einer bestimmten Technik. Seine Jünger, in der Schule des alten Judentums von Kind auf im Gebet geübt, bitten ihn »Herr, lehre uns beten«. Sie mögen von der Schlichtheit der Antwort, die nur die vier oder sieben Gebetssätze des Vaterunsers zu *sprechen* aufgibt, ebenso enttäuscht gewesen sein wie viele heutige Leser. Denn das war es wohl nicht, was sie haben wollten. Um so bedeutsamer ist, daß sie nichts anderes bekamen. Jesus selbst sammelt auf allen Wanderwegen, in den Naturdingen und alltäglichen Lebensverhältnissen von Stadt und Land sowie »in den Schriften« Hinweise auf den Charakter und die Absichten Gottes wie auf die Möglichkeiten des Menschen, diesen Gott zu verstehen und aus dem Einverständnis mit ihm zu leben und zu handeln. Allerdings kann er sich bei den Juden auf jenes meditative Training beziehen, das im auswendigen Vor-sich-Hinsagen von biblischen Texten besteht; eine Voraussetzung, die aber schon im jungen Heiden-Christentum fehlt. Hier gab es ja nicht einmal die Möglichkeit der Bibellesung. Das Lesen von Geschriebenem blieb für nahezu achtzehnhundert Jahre einer Oberschicht vorbehalten, da eine handgeschriebene Bibel soviel kostete wie

Haus und Hof. Jahrhunderte später setzen selbst die langsam billiger werdenden Druckwerke immerhin des Lesens Kundige voraus. Ob Luther die sozioökonomischen Voraussetzungen bedacht hat, die der Heilige Geist für die Demokratisierung der Schriftlesung benötigt?

Urchristentum und Frühkatholizismus in der Heidenwelt stand an Meditationsanleitung und -praxis wenig und viel zur Verfügung: ein von Fernsehen, Zeitung, Circenses, Schulbildung und Reizüberflutung unbehindertes Gehirn; Schriften des Alten Testaments, vom zweiten Jahrhundert an je nach Lage der Gemeinde, einige oder alle des Neuen Testaments in der Hand des Vorstehers, aus denen in der Gemeindeversammlung vorgelesen wurde. Manche Hörer werden einige Texte auswendig gelernt und in den Familien wiedergegeben haben. Diese und andere Texte konnten freilich in konkurrenzloser Übermacht in das Bewußtsein und seinen Untergrund eindringen, weil, soweit bekannt, wiederum nur eine kleine Oberschicht andere Texte aufnahm, von Liedern, Schlagern, volkstümlichen Versen einmal abgesehen. Jedenfalls las und hörte der römische Handwerker, Soldat, Sklave oder kleine Kaufmann keinen Seneca. Wie noch aus des Augustinus Schrift »de catechicandis rudibus« hervorgeht, kannte man keine methodische Meditationsanweisung. Das junge Christentum setzt in dieser Hinsicht auf das Wort, den Geist und das Sakrament, es hält nicht viel von Methoden, obwohl hochentwickelte Meditationsübungen in der gleichzeitigen Kultur wohlbekannt und beliebt waren, etwa in stoischen und epikuräischen Zirkeln. Quantitativ mutet das Christentum seinen Anhängern nicht erheblich mehr an spiritueller Übung zu, als die heutige Kirche jedermann empfiehlt: Teilnahme am Gedächtnismahl und tägliches Gebet nach Ermessen. Für dieses tägliche Gebet gab es und gibt es nicht einmal ein Kirchengebot. Weit weniger also als etwa der Islam seinen Gläubigen verbindlich auferlegt.

Ein zweites Moment trägt zu dem offenbaren Nicht-Methodismus des frühen Christentums bei. Christliche Meditation geht von Anfang an »zu Fuß«; sie verzichtet auf außerordentliche Beförderungsmittel. Ihre Instrumente sind die der alltäglichen Lebenspraxis: die fünf Sinne, Gedächtnis und Phantasie, besinnliches Fragen und Nachdenken, fühlendes und wollendes Eingehen auf Motive, Zustimmung und Verwerfen. Aus diesem Stoff ist alles das gebaut, worauf es ankommt: Glaube, Hoffnung und Liebe, Gebet, Sinnesumkehr und Dienstbereitschaft. Die alte Theologie kennt eine einfache Formel. Sie beantwortet die Frage, worin denn die Gnade Gottes erfahrbar werde, mit der schlichten Auskunft: *in illuminatione intellectus et inspiratione voluntatis*. In der Erleuchtung der Einsicht und in der Anregung des Wollens und Fühlens².

² Da die Psychologie der Antike und des Mittelalters nicht wie die Neuzeit Denken, Wollen und Fühlen als Seelenkräfte unterscheidet, ist im Begriff *voluntas* immer das Emotive mitgedacht. *Voluntas* heißt zum Beispiel bei Augustin oft einfach dasselbe wie »Herz«. *Voluntas* ist nicht voluntaristisch.

Die gewöhnlichen Leibes- und Seelenkräfte ohne besondere artistische Zurechtung sind nicht nur Werkzeuge der alltäglichen Lebensfristung, sondern möglichst im selben Atem auch die Organe der *vita spiritualis*. Alltäglichkeit ist nicht das zu überwindende und zu verlassende, sondern das normale Medium, in dem Meditation sich bewegt. Die klassische Kennzeichnung des meditativen Vollzugs, in der die spirituellen Ströme von Jahrtausenden wie in einem Brunnen zusammengefaßt werden, ist in dem Wort des Ignatius von Loyola formuliert, das nichts für seine Spiritualität Spezifisches enthält, sondern die christliche Lebenslehre und Mystik in einem Satz faßt: »Gott finden in allen Dingen.« Die meisten »Dinge« begegnen uns im gewöhnlichen Gewande des Alltags. Wenn das alles zutrifft, wäre zu erwarten, daß christliche Meditation zwar gelegentlich mühsam, also keine Sache für bequeme Leute, aber doch auch heute ohne Überforderung zu haben sein müßte, ohne methodisches Raffinement, ohne Yoga und andere Kopfstände, sogar ohne aufwendige Vorübungen in »natürlicher« Meditation. Sie sind förderlich, aber nicht notwendig.

Weiterhin wäre zu erwarten, daß die bekanntesten methodischen Hilfsmittel der neuzeitlichen Tradition, wie sie etwa im Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola zusammengestellt sind, an dieser Einfachheit teilhaben und auch heute noch geeignet sind, ein meditatives Leben zu ermöglichen. Aus diesem Grunde wird in diesem Aufsatz die ignatianische Tradition als die bekannteste und dem Leben in der Weltunruhe angepaßte besonders berücksichtigt.

Schließlich ist anzunehmen, daß die dem Normalverbraucher von der Kirche verschriebene Zusammenstellung ausdrücklicher religiöser Tätigkeiten schon die notwendigen, aber auch zureichenden Unterhaltsbedingungen des elementaren meditativen Lebens enthält.

Gegen alle diese Annahmen spricht der Augenschein.

Auf der ganzen Welt ist ein großer Teil der in diese Traditionen eingeführten gutwilligen und eifrigen Menschen in ihnen versandet. Sie haben die Meditation aufgegeben oder auf ein Minimum reduziert, mit dem man nicht leben und nicht sterben kann. Viele bringen es gerade noch auf eine geistliche Lesung und fühlen sich davon recht unterernährt. Eine eindrucksvolle Verteidigungsschrift dieser meditativen Tradition, der Brief des Jesuitengenerals Janssen an seine Ordensgenossen »Über die Förderung des inneren Lebens« (1946) enthält eine nahezu groteske Bemerkung. Er nennt als »Hauptgrund, warum so viele mit zunehmendem Alter im Gebet erkalten« den, »daß sie niemals in einer für sie passenden Gebetsmethode unterwiesen worden seien«. Janssen spricht hier ausschließlich von seinen eigenen Ordensgenossen. Ist das zu fassen bei einer Gesellschaft, deren Mitglieder nicht nur vom Tag ihres Eintritts an täglich etwa drei Stunden für Übungen des inneren Lebens, für Messe und Brevier, für Betrachtung, Gewissenserforschung, Lesung ver-

wenden; während der Studienjahre neben dem Studium; als Seelsorger, Wissenschaftler, Obere neben der Arbeit; die darüber hinaus aber drei volle Jahre ohne Arbeit und Studium beinah ausschließlich dem Experiment des spirituellen Lebens widmen, immer unter Anleitung besonders ausgewählter Lehrer? Unter solchen anspruchsvollen Bedingungen also sollte gelten, daß »so viele niemals in einer für sie passenden Gebetsmethode unterwiesen worden sind«? Man würde diese Bankrotterklärung nicht glauben können, wenn man nicht wüßte, wer sie verfaßt hat. Mit ihr ist aber gesagt, daß eben das Finden einer passenden Gebetsmethode (es ist immer die *oratio mentalis*, das meditative oder kontemplative Gebet gemeint) eine höchst schwierige und häufig mißglückende Angelegenheit sein muß, die trotz jahrelanger Unterweisung und Übung allzu oft mißrät.

In dieser Hinsicht ist die Analyse des Generals tief entmutigend. Sein Orden hat vor einiger Zeit, vielleicht zu spät, die naheliegende Konsequenz gezogen, daß ein Weniger an spirituellem Zeitaufwand ein Mehr an innerem Gewinn bringen könnte. Ich kann mir die vorlaute Bemerkung nicht versagen, daß er damit nach vierhundert Jahren zu einer Einsicht des Stifters zurückgekehrt ist, die dessen Nachfolger kurz nach seinem Tod vergessen hatten. Geistliches Leben kann an Unterernährung, aber auch an Übersättigung eingehen; Sportler wissen, was Übertrainieren für Schäden bringt. Auf der anderen Seite sind weder die Probleme der Übertrainierten noch die der Fehlentwicklung der spirituellen Praxis in einer Ordensgemeinschaft die unseren. Diese Last haben heute nur noch wenige zu tragen. Doch gibt es andere Hindernisse.

Hindernisse der Meditation

Zu den durchschnittlichen und in diesem Sinne normalen pathologischen Symptomen des Zeitgenossen gehört eine normalneurotische Spannung und Unruhe. Wir sind von Haus aus in unserer kulturellen und psychologischen Gesamtsituation zwanghaft an Interessen und Triebe, Ängste und Besorgnisse, auch an echte oder scheinbare Verpflichtungen so fixiert, daß wir zwar meist noch Zeit für Zeitung, Fernsehen und Gerede aufbringen, auch mit Interesse auf das erregende Neue uns konzentrieren, aber nicht mehr die schwebende, gesammelte Aufmerksamkeit finden, in der sich das vom Glanz der Oberflächen geblendete Auge in Geduld auf das Hell-Dunkel des Geistes einstellt. Wir schweifen ab, die Bindungen ziehen uns zurück ins Vielerlei. Wir können nicht verweilen und ohne Verweilen keine Meditation. Dazu kommt bei der religiösen Meditation, daß sich das eine Notwendige als verwirrendes Vielerlei darbietet. Viel zu viel wäre zu meditieren, wollte man

sich darauf einlassen. Immer neue wichtige Situationen mit den Nächsten und den Fernsten. Berufsaufgaben. Täglicher Ärger, Leid, Sorgen, Versuchungen und Versagungen. Vielerlei entnervende Sinnlosigkeiten. Aber auch im Bereich politischer Verantwortung, in den Wissenschaften und in der Literatur, in Pädagogik und Psychologie, begegnen uns zentrale Werte mit ihrer Herausforderung, denen wir angemessen nicht nur nachdenkend, sondern auch meditativ antworten sollten. Auf der Seite des, sagen wir, religiösen Gegenstandes die entmutigende Fülle in 1500 Seiten der Bibel, mit unzähligen Gestalten der Heilsgeschichte, mit zentralen und peripheren Glaubenswahrheiten in oft schier unzugänglicher Form wie etwa in vielen Symbolen der Apokalypse.

Es ist zu viel. Dieser Vorwurf des Viel-zu-Vielen trifft auch die hergebrachte religiöse Praxis mit den mannigfachen religiösen Übungen, die noch vor dem Zweiten Weltkrieg als unabdingbare Bedingungen eines kräftigen spirituellen Lebens von der kirchlichen Tradition jedermann empfohlen, den Geistlichen und Ordensleuten aber als bindende Verpflichtung auferlegt wurden. Wo ist alles das geblieben? Es ist von vielen als untragbare Last abgeworfen worden.

Ein zweites psychophysisches Hindernis liegt darin, daß unsere sinnliche Phantasie in der Regel unvergleichlich ärmer ist als die unserer Vorfahren. Während für Ignatius die meditative »Anwendung der Sinne« die leichteste Übung ist, die auch am Ende eines angestregten Tages noch gelingt, schreibt schon ein Exerzitienkommentar von 1599 mit gelinder Verwunderung, diese Übung werde meist als besonders schwierig empfunden. Diese Entfremdung von den eigenen Sinnen ist heute wohl noch mehr fortgeschritten. Freilich sind solche Befunde nie durchgängig. Auch heute gibt es nicht wenige, denen gerade die Weckung des Bildbewußtseins und des gleichsam sinnlichen inneren Hörens eine große Hilfe bedeutet.

Ein anderer Befund der Gegenwartspathologie ist schwerwiegender. Der Psychotherapeut Arthur Janov hat eine Therapiemethode entwickelt³, die von der Beobachtung ausgeht, daß Neurotiker nicht tief und herzlich fühlen können. Sie sind von einer Gefühlsverödung und Erstarrung befallen. Die Neurose ist eine Thymosklerose. Ein Befund, der oft durch reichliche Produktion sentimentaler Pseudo-Emotionen überdeckt wird.

Die Veröffentlichung der Befunde Janovs führte dazu, daß viele von neurotischen und psychosomatischen Symptomen sonst freie Menschen diesen zentralen Befund bei sich selbst erschreckt vorfanden. Sowohl das neurotische Symptom der inneren Unrast und Spannung, der Nervosität und Neurasthenie, als auch diese Gefühls- und Gemütsverödung sind heute verbreitete und große Hindernisse der Meditation. Sie bringen eine nur allzu selten weichende Dauertrockenheit und Unfähigkeit zur Sammlung mit sich. Diese

³ The Primal Scream. New York 1970, deutsch: Der Urschrei. Frankfurt/M. 1973.

verhindern es, daß der Meditierende immer wieder einmal in ausreichendem Maß jede innere Verstärkung seines Tuns durch Erfolgserfahrungen erfährt, ohne die in der Regel kein regelmäßiges Handeln gleich welcher Art aufrecht erhalten werden kann, wie die experimentellen und klinischen Befunde der sogenannten Lerntheorien und der Verhaltenstherapien wahrscheinlich gemacht haben.

In solchen Fällen ist es nicht unbedingt notwendig, aber hilfreich, die eingefrorene Gefühlssphäre aufzutauen. Bei schweren Neurosen mit erheblicher Gefühlsverödung scheint eine Primär- oder »Feeling«-Therapie das freilich zeitlich und finanziell aufwendige Mittel der Wahl zu sein. In leichteren Fällen können Methoden der naturalen Meditation wie zum Beispiel die Transzendente Meditation, oder autosuggestive Entspannungsübungen wie das Autogene Training von J. H. Schultz, oder die international bekanntere Entspannungsmethode der Progressiven Relaxation, oder verschiedene Atemtechniken usw. gute Dienste leisten. In allen Fällen aber gilt das holländische Sprichwort: Man muß mit den Riemen rudern, die man hat. Denn die neurotische Thymosklerose friert das Gefühl nicht völlig ein, sie macht es nur zähflüssig. Wer sich mit dem Verfügbaren zufrieden gibt, ohne ungeduldig und gierig mehr zu verlangen, kann alle notwendigen Schritte tun. Er ist gehbehindert, aber nicht gelähmt. »Was man nicht erfliegen kann, muß man erhinken. Es ist keine Schande zu hinken«, zitiert Freud.

Ein weiteres Hindernis liegt in der Erwartung, die Meditation sei ähnlich wie Musizieren, Sprachen lernen oder Skilaufen ein komplizierter psychophysischer Lernprozeß mit langsamem Übungsfortschritt bei regelmäßigem Training. Das mag für viele östliche Methoden gelten, für die christliche spirituelle Meditation ist das eine nur begrenzt gültige, vor allem aber viele entmutigende Leitvorstellung; ein Mißverständnis, das schon durch das Wort Methode nahegelegt wird.

Wer weiß, daß Meditation natürlich und leicht ist, sobald man nicht eine, sondern einige passende Arten gefunden hat, die man abwechselnd gebraucht, wird sich von dem ehrgeizigen Virtuosenideal befreien, welches ein schlichtes, vielleicht unbeholfenes, aber völlig angemessenes Tun zur kläglichen Stümperei entwertet. Das Wort *Exercitia spiritualia* des Ignatius hat für uns einen militärischen Klang, der durch die soldatische Herkunft des Verfassers verstärkt wird. Die Erklärung des Wortes, die er selber gibt, führt auf ganz andere Spuren. Sie nennt einfachste Tätigkeiten, die jeder kann: Spazierengehen (von Balthasar übersetzt: Lustwandeln), Ausschreiten und Laufen. Ohne Zweifel sind diese Vergleiche gewählt, um zu zeigen, daß es sich bei geistlichen Übungen zwar um Schweres handeln kann und gelegentlich handeln soll, wie ein langer Marsch bei Ermüdung schwer wird, aber nicht um Schwieriges, das besondere Geschicklichkeiten voraussetzt. Der spirituelle Fakir ist kein christliches Ideal.

Versuch und Irrtum, das Experiment (der neuzeitliche Grundbegriff ist fast hundert Jahre vor Galilei ein bevorzugtes Wort des Ignatius) sind freilich vonnöten. Die erste Aufgabe des Meditierenden ist nicht, sich mühsam in vorgeformte Verhaltensschemata hineinzuzwängen – das war der verhängnisvolle Irrtum der Meditationsführung des neunzehnten Jahrhunderts –, sondern herauszufinden, welche Meditationsweise für ihn dem Spazierengehen, Ausschreiten und Laufen ähnlich ist, welche die beste Mischung von Leichtigkeit und Bemühung darstellt. Das Bewegungsprogramm für einen Rekonvaleszenten vom kurzen ersten Ausgang bis zur Bergwanderung stellt ähnliche Aufgaben des Herausfindens.

Es ist arg, daß nicht wenige der heutigen Erneuerer und Experten der Meditation aus ihr selbst ein kompliziertes Vielerlei schwieriger Künste machen, die nur Auserlesenen zugänglich sind. Es gibt Meditationsanleitungen in der Literatur, die in vieler Hinsicht vorzügliche und weise Gedanken enthalten, aber im ganzen mehr abschrecken als nützen. Viele zeitgenössische Schriften über Meditation wecken falsche Erwartungen. Sie versprechen eine Mobilisierung von Tiefenkräften der Seele, weltüberlegene Gelassenheit, Ruhen in der eigenen Mitte, Feinfühligkeit für den Mitmenschen und vieles andere mehr; sie versuchen, den Zen-Meistern die Schau zu stehlen. Alle diese Dinge gibt es, wie es die mystischen Erfahrungen des Johannes vom Kreuz, die Heiterkeit des Thomas Morus und den Jubel der Märtyrer gibt. Es gibt aber ebenso die nüchterne Erfahrung, daß selbst regelmäßige Meditation und herzhafter Eifer nicht vermögen, tief verwurzelte Charakterfehler auszurotten, neurotische Angstanfälle oder fliegende Nervosität und Labilität zu bewältigen. Meditation hindert auch nicht jeden daran, ab und zu Hervorragendes an Unausstehlichkeit zu leisten und dem Nächsten mit dickhäutiger Fühllosigkeit zu begegnen. Viele im spirituellen Leben weit Fortgeschrittene bringen es nie zu der höflichen Aufmerksamkeit des Weltmenschen, dem Tischnachbarn die ihm unerreichbare Kaffeekanne anzubieten. Sich und anderen zuviel zu versprechen, kann nur Enttäuschung und Entmutigung bringen. Wenn es gelingt, mit Hilfe von Meditation Fehlhaltungen, ungeordnete Neigungen und krankhafte Neurotizismen geduldig in Schach zu halten und in Jahrzehnten zu ermäßigen, dann mag das bei dem einen ein Zeichen eines sehr dürftigen Einsatzes sein. Bei dem anderen kann dasselbe unscheinbare Ergebnis ein heroisches Maß vieler verborgener Tugenden enthalten.

Das tiefste Hindernis der Meditation ist aber nicht technischer Art. Es ist die instinktive Vorahnung der Folgelasten, die sie mit sich bringt. Man kann ohne Folgelasten und mit gutem Recht egozentrisch meditieren: im Autogenen Training, um Entspannung zu finden und seelische Kräfte der Persontiefe freizusetzen; man kann versuchen, das Bewußtsein zu erweitern und Ausgeglichenheit mit innerer Harmonie zu genießen. Man kann meditieren, um

sich gegen Streß abzuschirmen, um gelassener im Umgang zu werden, um den Geschlechtsverkehr befriedigender zu empfinden, um Genuß- und Leistungsfähigkeit zu steigern oder einfach um eines spezifischen Lustgewinns willen, den gewisse Meditationsformen mit sich bringen. Man kann die Meditation benutzen zu Zielen, die auch mit Tranquillizern, Drogen oder Musik zu erreichen sind. Man findet, was man sucht, wenn es gut geht.

Hier kann die christliche Meditation nicht konkurrieren. Die leise Stimme des Geistes, der in ihr spricht, drängt oft genug zu einem Tun und Lassen, das unbequem oder schmerzhaft ist. Diese Stimme gibt Licht und Kraft für das Verständnis und die Verwirklichung der Werte, aber sie beruhigt und ängstigt, bevor sie schließlich verstummt, wenn sie allzu selten Gehör und Gehorsam findet. Dann kommt bei der Meditation nichts mehr heraus, sie bringt nichts. Sie wird versickern, denn sie gibt den Naturgesetzen des Geistes recht. Nicht selten wird dennoch die Gewohnheit der Meditation beibehalten, aber man meditiert nicht mehr wirklich, man tut nur so als ob. *Illuminatio* und *inspiratio* bleiben aus, weil sie sich als wirkungslos erwiesen haben. Annahme verweigert, zurück an den Absender.

Meditation gelingt auf die Dauer nur, wenn ihr Ziel mitgewollt wird, eben das anschauende Ähnlichwerden der Gesinnung des Christus Jesus, die Anheftung an sein Denken, Fühlen und Wollen. Ohne diese Bedingung kommen nur billige Meditations-Imitationen zustande, die zu um so verderblicheren Selbsttäuschungen führen, je besser sie gelingen.

Für den mittleren Christenmenschen ist die Meditation nicht die mühelose Berufstätigkeit von Engeln, sondern ein ebenso einfacher wie mühsamer Weg, weil ihm Leib, Welt und widerständiger Eigensinn, das zerstreute und zerstreute Vielerlei des Irdischen und Weltlichen nicht Realitäten sind, denen die Seele spirituell entschweben oder entsinken sollte, sondern notwendige, aber beschädigte Trittstufen, ohne deren Widerhalt es keinen reellen Aufstieg gibt. Eben darum hat christliche Meditation einen unlösbaren und peinlichen Zusammenhang mit aller Lebensplage, sie ist und soll sein oft genug lästig, öde, frustrierend; der Meditierende weiß häufig, was er lieber täte, und er tut es. Darum gerät sie immer ins Hintertreffen gegenüber den verlockenden Angeboten verbilligter Taschenausgaben östlicher Meditation, deren Propagandisten sie als leicht und lustvoll rühmen. Meditative Erfahrung ist die Erfahrung von Bergsteigern, die wissen, daß Strapaze und fühlbarer Gewinn so gemischt sind, daß sich das Unternehmen lohnt. Für Leute, deren Kondition für Bergtouren nicht ausreicht, ist zunächst das Bild vom Spaziergehen und Ausschreiten weit besser geeignet.

Die Aufgabe, die dem Anfänger gestellt werden sollte, heißt also: Finde möglichst bald heraus, welche Arten und Weisen dir gewöhnlich Licht und Kraft, Freude und Friede bringen, selbst wenn der Friede in der nüchternen Sprache der Alten als »trockener Friede« erfahren wird. Wähle eine andere

Methode, wenn die erste nichts hergibt. Halte aber Durststrecken für so notwendig wie normal. Der Wechsel der Methoden hindert nicht den Übungsfortschritt, denn der ist eine Chimäre, die aus dem irreführenden Bild einer zu perfektionierenden Kunst hervortritt. Suche vor allem die Wege, die deinen spontanen, gleichsam passiven Meditationserfahrungen am ähnlichsten sind. Man muß weder Bibliotheken von Meditationsliteratur studiert, noch an vielen Tagungen und Kursen der modernen Meditationsbewegungen teilgenommen haben, die zur Zeit aus dem Boden sprießen wie Unkraut und Gruppentherapien. Geniere dich nicht, wenn du nach jahrelanger spiritueller Erfahrung merkst, daß deine beste Meditationsform »nur« in der langsamen, durchatmenden Lesung eines anregenden Textes besteht. Geniere dich auch nicht, ganz kindliche, spielähnliche Formen der Meditation zu wählen. Wenn wir wie Kinder werden sollen, ist Spielen eine sehr angemessene Beschäftigung. Eine moderne psychotherapeutische Methode empfiehlt zum Beispiel, Mitmenschen, mit denen man Schwierigkeiten hat, in Gedanken auf einen realen Stuhl zu setzen, der dem eigenen gegenübersteht und dann leise oder laut mit ihnen zu reden oder zu schreien, ihre Antwort zu imaginieren, ihnen Vorwürfe zu machen, Fragen zu stellen, Bitten an sie zu richten usw. Diese imaginierten Gespräche fördern ein Maß von Aufrichtigkeit, das wir dem realen Gesprächspartner gegenüber meist aus Mangel an Mut, Charakterstärke und Rücksichtslosigkeit nicht aufbringen. Es ist leicht und förderlich, den schwierigen Mitmenschen Jesus auf diesen Stuhl einzuladen und mit ihm über seine und unsere Dinge so aufrichtig zu reden, wie man mit keinem Psychoanalytiker redet; wenn es sein muß, so blasphemisch wie Job mit Jahwe geredet hat. Das Brodeln der verdrängten Unzufriedenheit und des Aufbegehrens gegen Gott und sein Wort muß ausgesprochen und ausgetrauert werden. Das chronische Gequängel der Kirchenkritik ist kein ausreichender Ersatz dafür.

Diese Meditationsart kann man nirgends auf so humorvolle und ernste Weise kennenlernen, wie in Guareschis Buch »Don Camillo und Peppone«. Don Camillos Meditationsweise ist sehr kindlich und darum höchst brauchbar für Erwachsene. Don Camillos geniale Methode besteht darin, daß er sich so in das Gespräch einbringt, wie er ist. Er sagt einfach seine frommen und seine höchst unchristlichen Regungen und Sorgen, seine geordneten wie seine ungeordneten Wünsche, seinen Ärger, den Kummer über alle Versagungen heraus ebenso wie seine Dankbarkeit für kleine Vergnügen und größere Freuden. Er handelt mit Gott wie Abraham in Sodom, und er hadert mit ihm wie Hiob. Camillo hätte sich also nicht den Tadel jenes alten jüdischen Kommentators der Geschichte von Isaacs Opferung zugezogen, der sagt, Abraham sei zu tadeln, weil er den das Opfer gebietenden Jahwe nicht »zurechtgewiesen«, noch um Aufhebung des Befehls angefleht habe, wozu er doch in Sodom die Worte und den Mut gefunden hatte. Aber Camillo hört

auch auf die Stimme, die manchmal recht camillomäßig klingt, manchmal auch ganz anders; und manchmal schweigt sie. Aber auch dieses Schweigen spricht. Über all dem Kindergeplauder dieses kleinen Bruders eines Thomas Morus, Philipp Neri und Don Bosco weht die Feuerwolke der Meditation.

Eine andere Meditationsweise einfachster Art, die wie ein zusammenfassender Vorgriff auf heutige Tiefenpsychologie erscheint, besteht darin, öfter am Tag zu fragen: Wo ist mein Herz? Das heißt: auf welche Ziele und Werte sind mein Denken, mein Fühlen, Wollen, mein Reden und Tun in diesem Augenblick, in der vergangenen Stunde gerichtet? Welcher Richtungskorrektur bedürfen meine Intentionen? Die Frage soll keine mühsame analytische Reflexion in Gang bringen, sondern in einem kurzen Blick die schon im Vorder- oder Hintergrund des Bewußtseins sichtbaren bewegenden Kräfte prüfen: den Gehalt an Egoismus, Libido und Aggression wahrnehmen, den Mangel an Rücksicht, Dienstbereitschaft und Sachlichkeit spüren, aber auch die richtigen Intentionen dankbar auffrischen, die sich etwa finden.

Mit diesen sparsamen Hinweisen auf weniger bekannte Meditationsweisen soll nur angedeutet werden, daß es in und außerhalb der traditionellen Wege an praktikablen Instrumenten nicht fehlt. Nicht wenige Menschen können zum Beispiel mit Meditationsanweisungen des Exerzitienbuches («Drei Weisen zu beten»), die man auf zwei Druckseiten unterbringen kann, für Jahre auskommen.

Die These dieses Aufsatzes ist, daß eine große Zahl derer, die ein meditatives Leben führen wollen, mit relativ geringer Mühe die ihrer psychophysischen Gesamtverfassung angemessenen Meditationsweisen finden können, wenn man sie nur aus dem Vorurteil und der entmutigenden Pseudoerfahrung herausspringen, Meditation sei für lädierte und verhärtete Seelen nicht mehr zu haben. Wenn die große Theresa von Avila in ihrer Kühnheit sagt: Versprich mir eine Viertelstunde Betrachtung täglich, und ich verspreche dir das Himmelreich, dann ist für die Eroberung und Sicherung der Zeitspanne einige Gewalt nötig. Aber die fruchtbare Nutzung dieser Zeit läßt sich nach einigem Experimentieren, nach dem Abwerfen der schwerfälligen Waffenrüstung des Saul durch David, ohne heroische Anstrengungen und Überforderung herausfinden. Vielleicht sind auch für manche Leute zehn Minuten besser als fünfzehn und zwei bis drei Meditationen in der Woche besser als tägliche oder gar keine. Der Historiker Nikolaus Arseniew beschreibt in seinem Buch »Das heilige Moskau« eine Wirkung, die auch in einem bescheidenen, aber geduldigen meditativen Leben ihr Spuren zeigt: »Es ist wunderbar zu sehen, wie in der Stille des Alltags in unauffälliger, halb verborgener Weise der Gerechte durchleuchtet wird von Gott und wie von ihm diese Klarheit, das Licht Gottes, sich ausbreitet. In diesem Sichausbreiten des Lichtes Gottes besteht der wahre Sinn der Kultur und der Zweck des Lebens.«

Vom immerwährenden Gebet

Von Hans Urs von Balthasar

Die Einladung zum immerwährenden Gebet ist im Neuen Testament eine nachdrückliche, in verschiedenen Wendungen immer wiederholte. Paulus lädt die Gemeinde ein, »ohne Unterlaß« (*a-dialeiptōs*) zu beten (1 Thess 5, 17), »in ständigem Gebet und Flehen« zu leben, »allezeit (*en panti kairōi*) im Geiste zu beten, und dafür wachsam zu sein in aller Ausdauer und Fürbitte für alle Heiligen und auch für mich« (Eph 6, 18 f.). Mehrfach verwendet er ein Wort, das »ausdauernd, standhaft bei etwas sich aufhalten, bleiben bei« bedeutet: »Seid ausdauernd (*pros-kartereite*) im Gebet« (Kol 4, 2), »haltet aus im Gebet« (*proskarterountes*) (Röm 12, 12). Paulus selbst betet »Tag und Nacht aufs allerdrängendste« (*hyper-ek-perissou*) für die Seinen, um die Vollendung dessen, was an ihrem Glauben noch fehlt (1 Thess 3, 10), er »betet immerfort (*pantote*) für sie« (2 Thess 1, 11), damit ihre Willigkeit im Guten sich vollende (vgl. ferner Röm 1, 10; 1 Kor 1, 4; Eph 5, 20; Phil 1, 4; 1 Thess 1, 3; 2, 13; Phlm 4 usw.). Er ist darin nur der Widerhall Jesu, der das Gleichnis vom Flehen der Witwe vor dem ungerechten Richter erzählt, »um ihnen klarzumachen, daß man immerfort (*pantote*) beten und nicht müde werden soll« (Lk 18, 1). Während wir Jesus bei Lukas bei den großen Gelegenheiten seines Lebens im Gebet sehen (Taufe, Jüngererwählung, Verklärung, Ölberg, Kreuz), zeigt ihn uns Johannes in einem immerwährenden Gebetsgespräch mit dem Vater: »Immerdar« blickt er auf den Vater, um zu tun, was dieser tut und ihm in Liebe zeigt (5, 19 f.), »immerdar« tut er, was dem Vater wohlgefällt (8, 29), er weiß, daß der Vater ihn »immerdar« erhört (11, 42), was voraussetzt, daß auch ein immerwährendes Gebetswort vom Sohn zum Vater hin tönt. Sogar das Kreuz wird dieses Gespräch nicht unterbrechen (vgl. 16, 32). Die Tradition konnte an diesem Beispiel und diesen Einladungen nicht vorbeigehen, sie hat sie von Anfang an aufgegriffen und immer neu zu erklären versucht. Und jede Zeit muß sich die Weisung neu sagen lassen und ihre Befolgung neu bedenken.

1. Die Welt vom Wort umlebt und geprägt

Das Wort Jesu »Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen« (Mt 24, 35) zeigt auf sein Bewußtsein, schlechthin alles der Zeit und Vergänglichkeit Unterworfenen zu »umleben« (wie Guardini sagt). Dies besagt nicht nur, daß die Welt darin eingehüllt ist wie in

einer bergenden Hülle, sondern daß sie davon durchdrungen, von innen her getragen wird wie von ihrem Prinzip. Wenn anderseits der Ausspruch sich zuerst auf die gesprochenen Worte Jesu zu beziehen scheint und sicherlich auch wirklich bezieht, sind diese seine Worte doch so sehr Ausdruck seines Wesens, seiner Tat und Gesinnung, so sehr inkarnierte Rede, daß dieses Prinzip er selbst in seiner unauflöslchen Ganzheit ist. Beide Aspekte führen uns zur johanneischen Christologie: einerseits ist die Welt als ganze geschaffen im Wort, das »im Anfang« war, und andererseits ist dieses Wort-Prinzip das fleischgewordene, in seiner Weltexistenz, im Leben, Sterben, Auferstehen Jesu der Weltnatur und Geschichte zutiefst immanente.

Die Lehre des Johannesprologs ist nicht vom Himmel gefallen; sie ist die Blüte einer im vorbiblischen Ahnen verschlossenen, im Alttestamentlichen sich öffnenden Knospe. Für die alten Völker von Ägypten und dem vorderen bis zum fernsten Orient ist die erscheinende Welt zugleich Erscheinung eines ihr immanenten Sinnes oder Klanges oder Wortes, das mit ihr zusammen aus den unerforschlichen Urgründen emporklingt. Diese Wendungen sind in der letzten Wurzel sinngleich, wie die indogermanische Wurzel *bhā* zeigt, die sich sowohl als lichtendes Aufgehen, Erscheinen (griechisch »*phaō*«, Epiphanie, *phaos* = Licht, Sanskrit *bha-tis*: Glanz), wie als Aussage (lateinisch *fateor*: an den Tag legen, *fas*: der göttliche Ausspruch, *fatum*: das vom Göttlichen her dem Menschen »Zugesprochene«) sich auslegt. Für Heraklit tönt durch den Kriegslärm der Dinge hindurch der Rhythmus des ewigen Logos, ähnlich für Laotse, und für Pythagoreer wird diese Sinnordnung in der Harmonie der Sphären hörbar: immer haben Dichter das Lied, das in allen Dingen schläft (Eichendorff), zu erhorden versucht, und Hans Kayser hat (nach A. v. Thimus' »Harmonikale Symbolik des Altertums« 1868–1876) sein Lebenswerk dem Erhorden (»Akroasis, die Lehre von der Harmonik der Welt« 1947) dieses »Liedes« gewidmet. Was wollen die Dinge »sagen«? Kann man hinter die artikulierten, »kategorialen« Sprachen zurücklauschen in ihren transzendentalen Grund, die Ursprache der Welt? Gewiß nicht durch bloße formalisierende Abstraktionen, wie es heutige Sprachlogik, von der Wahrheit der Dinge sich entfernend, versucht, sondern – wie Märchen es in ihrer Naivität umschreiben, durch ein neues Gehör, das die Sprache nicht nur der Vögel, der Tiere, sondern auch der Pflanzen und Steine, des Lichtes und der Nacht erhört.

Die Schwelle vom Vorbiblischen zum Biblischen wird im wundersamen Psalm 19 überschritten, der damit beginnt, die assyrisch-babylonische Vorstellung einer in den Sternen aufgezeichneten lautlosen, dem Weisen entzifferbaren Himmelsschrift in die Offenbarung einzubergen.

Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes,
das Firmament kündet von seiner Hände Werk.

Der Tag eröffnet die Kunde dem (folgenden) Tag,
 die Nacht übermittelt die Kenntnis der (folgenden) Nacht.
 Nicht als Schilderung, nicht als Sprache,
 nicht als vernehmbare Stimme,
 dennoch tönen ihre Zeilen in der ganzen Welt,
 ihre Botschaft bis an die Grenzen der Erde.

Die darauffolgende Epiphanie der Sonne läßt an Ägyptisches denken, aber plötzlich, übergangslos, steht an Stelle der Sonne der Glanz der Torah Jahwes, »rein«, »durchsichtig«, »wahr«, »die Augen erleuchtend«. Hier hat sich die geheime Ursprache (von der ja noch Herder schwärmte) klar verständlich gemacht, und so wie die Torah sich hier darstellt, läßt sich nicht sagen, ob sie artikulierte (kategoriale) oder transzendente Sprache der Welt ist. Torahspekulation der Juden haben sie auch immer mehr dem grundlegenden Weltprinzip angenähert; sie fällt dann mit der »Weisheit« zusammen, der am Anfang des Waltens Gottes geschaffenen (Spr 8, 22), »in« der er die Erde und den Himmel gegründet hat (Spr 3, 19). Licht-Klang-Sprache: schon stehen wir damit an der Schwelle des Johannesprologs, denn der »Logos«, das Licht der Menschen (1, 4) ist auch der, der uns den niegesehenen Gott in der Weise einer Sprache »ausgelegt« hat (1, 18).

Aber das johanneische »Wort« wird uns, deutlicher als das alttestamentliche, zweiseitig geschildert. Freilich, schon die Weisheit ist Gottes »Entzücken Tag für Tag, spielend vor ihm allezeit«, und sie selber hat wiederum ihr »Entzücken an den Menschen«, ja sie ist zugleich die »Beisitzerin« (*paredros*) auf dem Throne Gottes und sein Wort, durch das er die Welt geschaffen hat (Weish 9, 4.1). Aber nunmehr ist das Wort »im Busen des Vaters« (eigentlich: »zu seinem Busen hin gewendet« Joh 1, 18), es ist »im Ursprung zu Gott hin« (1, 2). Nicht als erstes schon von Gott ausgehend als Prinzip seines Schaffens, sondern Sprache, Ausdruck in der Hin- und Rückwendung zum Vater, Licht, Klang und Wort zuerst hier, in einem ewigen Gespräch, das Johannes immer tiefer als das Urgespräch der Liebe offenbaren wird. Nicht abgezweckt auf die Welt, sondern in der gegenseitigen Kenntnis zwischen Gott und seinem Wort selbstgenügsam, und dann, in dieser freien, bleibenden Selbstgenügsamkeit, Prinzip der Welt. Als Licht-Klang-Gespräch schon Offenbarung, aber so frei, daß es sich selbst nochmals offenbaren muß, um verstanden zu werden. Nichts spricht hiervon exakter als der »johanneische Aerolith« bei den beiden großen Synoptikern: »Niemand erkennt den Sohn als der Vater, und niemand erkennt den Vater als der Sohn – und der, dem der Sohn es offenbaren will« (Mt 11, 29; vgl. Lk 10, 22).

So wird die Hieroglyphe der Welt, die alle Weltweisheit zu entziffern sucht, im Neuen Testament zugleich lichtvoller, tiefer offenbarend – und verschlossener, weil zur Enträtselung an der Freiheit des Sohnes hängend. Wir ver-

wenden zum letztenmal das verfängliche Begriffspaar, um es dann als irreführend endgültig fallenzulassen, und sagen: indem das Wort Fleisch wird, wird die transzendente Sprache kategorial vereindeutigt, damit dem Ge-
raune der Runen entzogen und scheinbar beschränkt, aber weil das Wort *Fleisch* wird und gerade so (leidend, sterbend) von der Liebe des Vaters kündigt, ist in diesem »Kategorialen« – in der Kategorie der gesamten menschlichen Existenz – der transzendente Sinn des göttlichen Urgesprächs offenbar, so, daß nie mehr von dieser Sprache der Existenz wird abstrahiert werden können. Aber so frei wie die Fleischwerdung des Wortes Gottes erfolgte, so frei bleibt der Sohn, das Gespräch zwischen ihm und dem Vater kundzutun, wem er will: »Ich preise dich, Vater, Herr Himmels und der Erde, daß du dieses den Weisen und Klugen« – den Sterndeutern und Tiefenpsychologen und Technikern der Mystik – »verborgen, Unmündigen aber geoffenbart hast«. Wir werden später sehen, weshalb. Und indem er frei Zugang gewährt, schenkt er auch Freiheit des Zugangs: den Glauben, der von Gott nie erzwungen wird, der nur frei Gott geschenkt werden kann, und der gerade in dieser freien Hingabe des Menschen an das freie Wort den Sinn seiner Fleischwerdung vollendet: den Menschen in das Licht-Klang-Wort der Ursprache – Gottes Liebe – einzuweihen: das Wort will Ant-Wort, die Sprache will Ent-Sprechen, damit der Dialog im Himmel nunmehr auch ein Dialog zwischen Himmel und Erde werde.

Obschon der Begriff Dialog hier in eine Klammer gesetzt werden muß. Denn das Wort, das die Welt umlebt, ist zwar aus dem Schoß Gottes und zu diesem Schoß wieder hin, aber darin ist »das Wort selbst Gott« (Joh 1, 1). Die Begegnung Gottes mit Gott aber ist jenseits des Gesprächs zweier Wesen. Man wird also sagen müssen, daß, solange der sich den Menschen frei offenbarende Gott schlechthin als das andere Wesen begegnet, das »Wort im Anfang« ihnen noch nicht endgültig zugesprochen ist.

2. Gott der Andere und der Eine

Vom Augenblick an, da die Runenkunde der Welt der freien Offenbarung Gottes an den Menschen weicht, da Gott Abraham herausruft, Mose im Dornbusch seinen Namen und Auftrag kundtut, das Volk vom Sinai herab erwählt und ihm Weisung erteilt, ist er zuerst der überwältigend Andere. Der Gedanke und Begriff des »Bundes« entspricht dem: er setzt zwei einander begegnende Freiheiten voraus, auch wenn die eine davon initiativ und souverän vorgeht und dabei die andere von sich her der Freiheit der Partnerschaft würdigt. Diese Erfahrung der Freiheit und des Redens Gottes ist dem Menschen notwendig, da ohne sie jede lebendige Kenntnis des umgreifenden Logos erlischt. Sie verdämmert entweder in Spekulation über den »Sinn«, der

immer undeutbarer entgleitet (Plotins »Eines« jenseits der Vernunft ist unerkennbar, nur noch Gegenstand umkreisender Sehnsucht), oder in eine Form der Magie – als Gnosis oder Astrologie oder als eine Ethik, die sich dem Weltgesetz einzuschwingen vermag –, wodurch der Mensch sich des umgreifenden Weltgesetzes bemächtigt, es enträtselt, es lebt und deshalb unvermerkt in sein eigenes Gesetz und Wesen verwandelt. Er projiziert sich in den Kosmos, er wird zum Maß aller Dinge. In der epochalen Wende vom lauschenden zum machenden Menschen, vom *homo contemplans* zum *homo faber* verstummt notwendig das die Welt umlebende Wort. Der Mensch manipuliert einen gestaltbaren Weltstoff. Natur spricht vom Göttlichen, Kultur und Technik sprechen dem Menschen nur noch vom Menschen. Krankheit, Ungerechtigkeit, Tod regt ihn an, nachzudenken, wie er den Unfug abstellen könnte. Er wird Herr der Dinge, die – als »Evolution« – sein Unterbau sind, dem er sich nicht zu »verdanken« braucht, da er darüber steht und die Vorstufen als Steinbruch seines weltverändernden, »humanisierenden« Wirkens verwenden kann. »Geh unter, schöne Sonne, sie achteten / Nur wenig dein, sie kannten dich, Heilige, nicht«: Hölderlins Götter sind unwiederbringlich. Nichts begegnet mehr als der Mensch sich selbst, die »Geräuschkulisse« des immerfort plärrenden Funks – beim Kochen, beim Lesen, sogar beim Sprechen – hat die Sphärenmusik am Boden zerstört: statt Klang Geräusch, statt Hindurchhören Kulisse. Wo ein »rumor of Angels« hörbar werden könnte, greift die Macht nach den »okkulten Kräften«, um sie der Politik dienstbar zu machen¹.

Und doch ist diese Freisetzung des Menschen, der zur Eroberung des Umgreifenden auszieht, weltgeschichtlich dort entstanden, wo Gott sich als der freie Andere offenbarte, und so dem Menschen auf seine Freiheit hin ansprach: im Raum der Bibel. Und um sich als dieser Freie zu zeigen, jeden Verdacht einer Selbstprojektion des Menschen auf die Wand des Kosmos aufzuheben, hat er die Menschen – die Einzelnen wie das Volk – drastisch dorthin geführt, »wohin du nicht willst« (Joh 21, 18). Und so kam es, daß seine Freiheit als das Tyrannische, sein Gesetz als die Entfremdung, sein Bund als die lästige Bindung empfunden wurde, und Paulus recht behielt: »Einst lebte ich ohne Gesetz, sobald aber das Gebot kam, lebte die Sünde auf: ich starb, und es zeigte sich, daß das Gebot, das zum Leben führen sollte, zum Tod gereichte« (Röm 7, 9 f.). Das Stadium, in dem Gott als der freie Andere auftritt, kann nur eine Durchgangsphase sein, die, absolut gesetzt, zu Mißverständnissen und Fehlentwicklungen führen muß: das Gesetz »*par-eisêlthen*«, ist »nebenher eingedrungen« (Röm 5, 20), das »para« deutet an sich auf ein Abkommen vom Weg.

Nur der Radikalismus, wie ihn Paulus im Galaterbrief anwendet, kann – nach vorn! – aus dieser epochalen Tragödie herausführen, die am Sinai

¹ Sheila Ostrander/Lynn Schroeder: Psi. Die wissenschaftliche Erforschung und praktische Nutzung übersinnlicher Kräfte des Geistes und der Seele im Ostblock. Bern/Stuttgart 1974.

beginnt und in deren fünftem Akt die moderne technische Kultur lebt oder vielmehr stirbt. Der Gott, der sich als der freie Andere dem Volk offenbart hat, war früher, alles folgende grundlegend, Abraham als der *Verheißende* erschienen. Überschwenglich – wie die Sterne des Himmels und der Sand am Meer, der Segen für alle Völker – ist für die Glaubenshingabe der Ausblick auf Gott. Und doch zerfließt diese Verheißung nicht ins Quantitative: sie ist »Abraham und seinem Samen zugesagt worden; es heißt: nicht den Samen, als ob es sich um eine Mehrzahl handelte, sondern im Hinblick auf den einzigen: und »deinem Samen«, das ist Christus« (Gal 3, 16). Mose, zeigt Paulus weiter, war ein Mittler zwischen zweien: dem Einen, Israel, und dem Andern, Gott. Das war aber nur »Pädagogik« (Gal 3, 21), Einübung in die Freiheit Gottes, die etwas ganz anderes wollte, als unser Anderer sein. Wie ist das nur möglich, ohne daß wir entweder in Pantheismus oder in Atheismus fallen? Man kann dem Gedanken Pauli nur mit Zittern folgen, so verletztlich, mißverständlich ist er. Die Verheißung Gottes heißt Christus, oder »Gott mit uns«, »Gott aber ist nur »*Einer*« (Gal 3, 20). Denn »Gott ist alles, das Ganze« (Sir 43, 27). Deshalb wird der »ewige und endgültige Bund« die Aufhebung aller Andersheit in die Einheit Christi, der Gottes Wort und Gott ist, sein: »Da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Weib; denn ihr alle seid *einer* in Christus Jesus« (Gal 3, 28). Also sind wir einbezogen in die absolute, umgreifende Freiheit Gottes, der in ewiger Liebe sein Kind, sein Wort im Busen hegt: es *in sich* entläßt und das zu ihm Rückgewendete wieder umfängt. Dieses Kind, das fleischgewordene Wort, ist der vollendete Bund, die Begegnung von Gott und Mensch personal, der das fremde Gegenüber in eine kategorial gar nicht mehr ausdrückbare innergöttliche Intimität einbringt. »So bist du denn nicht mehr Knecht, sondern Sohn, wenn aber Sohn, dann auch Erbe – durch Gott« (Gal 4, 7).

Zwei Dinge geschehen also gleichzeitig: »als die Fülle der Zeit kam«, da die ungeheure Verheißung des Anfangs sich verwirklichen sollte, »entsandte Gott seinen Sohn«, das die Welt umlebende Wort, »geboren aus einer Frau, dem Gesetz unterstellt« (Gal 4, 4); er sandte ihn in die Kondition des menschlichen Stehens unter dem Willen des freien Gottes, konkreter noch: in die Kondition des sich von Gott abwendenden, von ihm entfremdeten Menschen; nichts an dieser Kondition soll dem Sohn fremd bleiben, alles daran soll er mit seinem Wortsein durchtränken, alles in gehorsam-liebende Antwort verwandeln: Wort als Antwort und Antwort als Wort. Und somit das zweite: was fremd und anders ist zwischen Gott und Mensch, das soll er umgestalten in ein »Wort bei Gott«, die Härte des Alltags und den Widerspruch der Menschen und das Scheitern und den Tod: alles in Sprache Gottes verwandeln, die das Licht und das Leben der Menschen ist. Das stellt uns vor das fürchtenswerte Paradox, daß der Mensch (jetzt Kind, nicht mehr Knecht) desto freier ist, je mehr er aus der absoluten, das heißt der göttlichen Freiheit

lebt. Daß Gott der gegenüberstehende Andere zu sein schien, war nur ein vorübergehender Schein, der jetzt zur Wahrheit überwunden ist: eschatologisch ist »Gott Alles in allem« (1 Kor 15, 28), und diese Endzeit ist mit dem Tod und der Auferstehung des Sohnes angebrochen. Deshalb ist die Kirche nicht der »Partner« Gottes oder Jesu, sondern seine Fülle und sein Leib; seine »Braut« aber insofern, als »die beiden ein Fleisch« (Eph 5, 31 f.) oder »ein Geist« (1 Kor 6, 17) sind.

Der eine Geist ist ja der als »Wir« zwischen Gott dem Vater und seinem Wort waltende; indem dieser Geist durch das bis in den Tod ausgesprochene und ausgegossene Gotteswort uns geschenkt wird, ist die alttestamentlich zweiseitige Partnerschaft überholt: der Geist, den der Sohn uns zu »trinken« gibt, strömt eben dadurch aus uns selber als Quelle hervor (Joh 4, 14; 7, 38). Das Gesetz ist (über-)erfüllt, das Geforderte wird uns »vorweg« (Eph 2, 10) geschenkt, damit wir es aus dem Geschenk heraus erfüllen. Unser Wirken wird dadurch nicht überflüssig, vielmehr ist es der Beweis, daß das Überfließende der göttlichen Gnade wirklich an ihr Ziel gelangt ist. Deshalb ist gottgemäßes christliches Leben und Handeln ein »Beschleunigen« des Endes, der Parusie.

Da das Wort Fleisch geworden ist, ist dies alles nicht eitle dialektische Spekulation. Es geht im Leben Jesu vielmehr darum, in der Schlichtheit und im Kampf des menschlichen Alltags die göttliche Haltung des Wortes vom Vater her zum Vater hin darzuleben: was Jesus in den Seligpreisungen (Lk 6, 21 f.) proklamiert, das lebt er zuerst selbst: die Durchsichtigkeit des Nur-Wort-des-Vaters-Sein (in Armut, Hunger, Trauer, Gewaltlosigkeit, Beraubung), der reinen Durchgabe (Joh 7, 16; 14, 10.24) in der reinen Hinkehr zum Vater. Die göttliche Durchsichtigkeit »ist Fleisch geworden«: nie ist menschlich klarer, schlichter, eindringlicher und zu Herzen gehender gesprochen worden. Das Lied, das in allen Dingen schläft, wird erweckt in der Rede aus den Dingen der Natur und des Menschenlebens (des Bauern- und Hirtenlebens, des Wissens um Korn und Blume und Rebberg, Backen und Kaufen, Unkraut und Diebstahl, Geldverdienen, Prozessieren, Strafe und Lohn usw.), und all dies wird Ausdruck der inneren Gesinnung und des Lebens Gottes. Das Klarste bleibt unerschöpflich geheimnisvoll, nicht weil die Hieroglyphen der Welt bloße »Chiffren« sind, sondern weil das Geheimnis der Tiefe bis an die Oberfläche des menschlichen Alltags heraufgetaucht ist. Aber in dieser Selbstausslegung gehen die Tiefe und das Geheimnis nicht verloren, deshalb erfordert das Hören und Sehen den Glauben, die Öffnung des Herzens zu Gott, durch Gott. Es ist nicht so, daß man vom Erkannten selber weiter-schließen kann auf das sich darin Anzeigende, denn man muß ja das Erkannte – das Wachsen der Saat, den Sauerteig im Mehl usw. – selbst schon als die Sprache des Geheimnisses auffassen.

Dies wird vollends klar, wo Jesu Tat zum »Wunder« wird, noch klarer, wo menschliches stellvertretendes Leiden und Sterben zur Sprache der darin siegenden Liebe Gottes wird. Nirgends kann hier vorausgesetzt werden, daß man »das Wesentliche« schon verstanden hat. Es ist die verborgene, unbekannte Sprache der absoluten Liebe, die hier durch alles menschliche Scheitern hindurch sich kundtut. Nichts ist so anders für Gott, daß er darin nicht der Eine zu sein vermöchte.

3. Hörenkönnen

»Gott ist Geist« (Joh 4, 24), alles in ihm ist bewußtes Leben, man kann Gottes Leben nicht nur »substanzhaft«, als rein objektiven »Gnadenzustand« in sich haben. Man muß in sich das Sensorium für Gottes Gesinnung ausbilden, den lebendigen Glauben, den Jesus allen abverlangt, an denen er sein Heil wirken will. »Wer Ohren zum Hören erhalten hat, der höre!« Hören in seinem ersten, grundlegenden Studium: als Horchen, Lauschen. Man kann dieses als eine aktive Bereitschaft beschreiben, das, was von sich her ertönen wird, aufzunehmen, und zwar so, daß man nachvollzieht und versteht, was es »sagen will«. Man muß noch einen Schritt weitergehen. Ich muß, um wirklich zu lauschen, mich allem gegenüber offenhalten, was das Ertönende von mir verlangen *könnte*, damit ich es wirklich so höre, wie es ertönt.

Ist das Ankommende Gottes Wort, so muß die Bereitschaft der Aufnahme ihm gegenüber grundsätzlich grenzenlos sein. Gott, und Gott allein, hat das Recht, vom Menschen alles verlangen zu dürfen, weil sein Wort Heil ist und nur fordert, um besser zu schenken. Und der Mensch muß, um Gottes Heil zu empfangen, grundsätzlich auf alles verzichten, aus sich alles ausräumen, was in ihm dem Leben Gottes den Raum versperrt. Die »Armen im Geiste« sind jene, die sich ausgeräumt und entrümpelt, entblößt haben, um für das ankommende Wort gastlich bereit zu sein. Jesus stellt als Beispiel dafür das Kind in die Mitte der Jünger. Das Kind ist offen für alles, was auf es zukommt, es hat noch keine vorgefaßten Begriffe, keine Grundsätze, Prinzipien, es »pflegt nicht zu sagen«, kennt keine Besserwisserei, ist auf nichts festgelegt. Seine natürliche Armut an alldem gibt ihm den Reichtum seiner Bereitschaft, alles hinzunehmen, wie es sich gibt. »Rede, Herr, dein Diener hört«, sagt der Knabe Samuel.

Hier wird auf einmal deutlich, wie sehr alles, was in der geforderten Bereitschaft nach Technik riecht und schmeckt, der Kindschaftsgnade des Evangeliums entgegengesetzt ist. Wer Techniken anwendet und übt, um zur »Sammlung«, »Konzentration«, »Abschaltung«, »Ichfindung«, zur Erweiterung des eigenen Innenraumes – ob durch »transzendente Meditation«, Yoga, Zen oder was immer für Übungen – hinzugelangen, ist nicht arm im

Geiste. Er ist vielmehr voll des Könnens und Vermögens, er gehört zu den »Reichen«, die nicht durch das Nadelöhr kommen, zu den »Weisen und Klugen«, denen es der Vater verborgen hat. Er ist letztlich ein Pharisäer, der auf seine Werke vertraut, anstatt sich Gott glaubend anzuvertrauen, denn Technik ist Leistung, auch wenn sie darauf zielt, die innere Armut »hinzukriegen«. Weil der nach östlicher Weltsicht Meditierende nichts vor sich hat, was sich aktiv von sich selber her mitteilt, muß er sich seine Passivität durch eigene Anstrengung erringen. Im christlichen Betrachter dagegen hat das Sich-Offenbarende schon vorweg eine Wahrheit erwirkt, die keine fremde, sondern seine eigenste ist, und die er nur anzuerkennen braucht. Daß Maria die Magd des Herrn ist, an der er nach seinem Wohlgefallen handeln kann, ist Ausdruck ihrer »Armut«, »Niedrigkeit«, ihrer Demut (das heißt Dien-Mut) und nicht einer erreichten geistigen Höhe; sie weiß ja: die Potenten stürzt er vom Throne.

Diese Haltung ist keineswegs eigens für die Gebetszeit aufgespart, sie ist die durchgehende Haltung des Christen. Auf Besserwisserei verzichtet er in gleicher Weise Gott wie seinem Nächsten gegenüber. Wie vom Wort Gottes, so läßt er sich vom Wort des Nächsten etwas sagen, wenn nötig provozieren, er kann Dinge, die andern unmöglich scheinen, »zulassen«. »Laß es zu«, sagt Jesus dem Täufer, da dieser davor zurückschreckt, ihn zu taufen. Die Danksagung und Eucharistie, in der er Gott gegenüber lebt, dehnt er auf den Alltag aus: »Man flucht uns, und wir segnen« (1 Kor 4, 12). Ignatius der Märtyrer sekundiert: »Auch für andere betet ohne Unterlaß, denn es besteht Hoffnung auf ihre Umkehr . . . Ihren Lästerungen setzt Gebete entgegen« (Eph 10, 1). Die aktive Bereitschaft Gott gegenüber fordert nach allen geistlichen Lehrern »Leidenschaftslosigkeit« (Antike), »Gelassenheit« (Mittelalter), »Indifferenz« (Renaissance, aber schon Augustin), Loslösung von den ungeordneten Neigungen, die ein negatives Apriori für unsere Antwort an Gott schaffen könnten: die Haltung geht unverändert durch Gebet und Alltag hindurch. Zwischen horchendem Gebet und Lauschen in den Alltag hinein besteht eine dauernde Osmose, so daß das Horchen im einen Gebiet das Horchen im andern ermöglicht, fördert, und dies wesentlich gegenseitig.

Wer zu Gott hin horchen lernt, der lernt gleichzeitig auf die Dinge, die ihm alltäglich in ständigem Wandel begegnen, hinhören. Sie können nicht anders als von Gott reden. Wir kehren auf geläuterter Stufe zur Fähigkeit der Alten zurück, die Sphärenmusik zu hören, im Tao-Gleichgewicht zu schwingen, »in allen Dingen Gott zu finden«. Ob Natur oder Kultur, ob offene oder verschlossene, zugekehrte oder abgewendete Menschen uns gegenüber treten, ist nunmehr im tiefsten gleichgültig. Das Wort Jesu »Was immer ihr dem geringsten meiner Brüder tut, habt ihr mir getan« dürfen wir ohne Bedenken so erweitern, daß es lautet: »Was immer ihr von irgendeinem Menschen, in einer Lebenslage empfangt, das empfangt ihr von mir.«

Und wären es die Ohrfeigen und Geißelschläge, die er selber als Willen des Vaters empfangen hat. Seit dem Kreuz ist Gott im Licht wie im Dunkel der Welt transparent, falls wir beides nur mit einem ungepanzten Herzen zu empfangen wissen. Hat man im betenden Realisieren des Glaubens erkannt und erfahren, daß alles Gnade ist, dann sollte aus dem Vokabular des Christen das Wort »müssen« verschwinden und durch das Wort »dürfen« ersetzt werden. Wir dürfen Gottes Weisungen folgen, dürfen sonntags oder täglich an seiner eucharistischen Liturgie teilnehmen, dürfen unsern Brüdern, die seine Glieder sind, dienen. Der Leser merkt, daß wir längst, ohne es zu betonen, in die Sphäre des immerwährenden Gebetes eingetreten sind.

»Betet allezeit«

Sind wir wie alle Dinge »in« dem Wort geschaffen, deshalb auch »für« das Wort, »in dem alles seinen Bestand hat«, ist anderseits dieses Wort Fleisch, Natur, Mitmensch geworden, so verwirklichen wir uns nur selbst, wenn wir, dieses Wesenswort in unserem innersten Grund erweckend, im Wort zu Gott und zur Welt antworten. Da aber das Wort selbst, wie wir sahen, von Gott nicht fremdzwcklich auf die Schöpfung hin erzeugt wurde, sondern von jeher im Busen des Vaters ruht und mit ihm im gemeinsamen Geist *ein* Gespräch ist, so kann der Ort der Schöpfung und unserer selbst nur innerhalb dieses Gespräches liegen: für ihn sind wir »vor Grundlegung der Welt« aus-ersehen, um seinetwillen geschaffen, »in seinem Blute« erlöst und mit dem göttlichen »Wir« des Geistes begabt; wir brauchen uns nicht von außen her an diesen Ort hinzuarbeiten, wir sind mit der ganzen Welt immer schon dort. Und indem wir die Gnade des Im-Wort- und damit In-Gott-Seins realisieren, haben wir die »Parrhesia«, den unmittelbaren, freien, kindlichen Zugang zum Vater (das genaue Gegenteil von Kafkas »Schloß«), wir brauchen uns nur in einem Nu zu erinnern, wo wir eigentlich sind, um mit einem Schritt Gott zu begegnen, der mit uns im Gespräch, ja in dessen Gespräch wir sind. »Denn er ist nicht fern von einem jeden von uns: in ihm leben wir, regen wir uns und sind wir« (Apg 17, 27).

Beachten wir dieses »Wir«. Einsam und vereinzelt sind wir nur als Sünder. Als Begnadete, mit Gott Redende sind wir immer gemeinsam. Noch ein wesentlicher Unterschied zu aller östlichen Gebetstechnik. Immer heißt es »Unser Vater«, »mein« nur, sofern wir alle »einer« sind im Sohn. »Unser« sagt das Gebet in doppelter Beziehung: der Vater ist »im Himmel«, und der Himmel ist nicht nur er in seiner Gemeinschaft mit dem Sohn und dem Geist, sondern: »Ihr seid hinzugetreten zur Stadt des lebendigen Gottes, zum himmlischen Jerusalem und zu den Myriaden von Engeln, zu einer Festversammlung und zur Gemeinde des Erstgeborenen, die im Himmel aufgezeichnet sind und zu

den Geistern der vollendeten Gerechten . . .« (Hebr 12, 22 f.). Man betrachte die »curia coelestis« in der Apokalypse, um zu realisieren, wo wir hintreten, wenn wir »Unser Vater« sagen. Wir finden die Welt in Gott, sowohl die vorerwählte, wie die in Verwirklichung begriffene, wie die schon vollendete. Deshalb können wir auch von der Erde her nicht isoliert zu ihm hintreten, wir sind ein Teil dieser sich verwirklichenden »Festversammlung«, nehmen deshalb konstitutiv alle mit, die mit uns unterwegs sind. Dieses Verbundensein mit allen in Gott besagt keine Anonymität des Einzelnen im Gewimmel, denn wir sind »alle« nur als »Einer«, das höchst personale Wort, das jedem teilt an seiner Einmaligkeit. Deshalb werden wir angewiesen, nicht im Gewimmel, sondern im »Kämmerlein« zu beten, im Herzen nämlich, wo wir dieser Eine sind und sein dürfen, den Gott gemeint und geliebt hat. Wie Jesus vor dem Vater und unter den Menschen der Einsame war, so ist jeder Mensch einsam, nicht nur in Geburt und Tod und Gericht, sondern sein Leben lang unter den Menschen, um je mit seinem Unvergleichlichen als seinem Geschenk zu Gott und zu den Menschen hinzutreten. Vor dieser Einsamkeit darf er nicht ins Soziale fliehen (wie viele es heute tun, die nicht mehr personal beten können, und meinen, im Haufen gehe es leichter). Aber das »Kämmerlein« des Herzens ist in Jesus immer schon aufgestoßen, er ist in Ewigkeit der Mann mit dem zerstoßenen, ausgelaufenen Herzen. Wenn die Einsamkeit des Herzens schon körperlich dazu da ist, um das Blut durch den ganzen Kreislauf und die Gemeinschaft der Glieder zu pumpen, so ist Christi Herz so enteignet, daß es sein Blut – »vergossen für euch und die Vielen« – nur als das Weggegebene durch den Organismus der Kirche fluten läßt. Und seine Kirche, die sein Leib und seine Braut ist, könnte diesem Empfang gar nicht entsprechen, wenn nicht auch ihr Herz schon immer »zur Offenbarung der Gedanken aller Herzen« durchbohrt worden wäre, siebenfach (Lk 2, 35). Christus und Kirche als »einer« sind in diesem gemeinsamen Strömen das Sakrament der Welt, das deren Siechtum durch das Mysterium des täglichen Sterbens und Auferstehens sowohl sterben wie zu Gott aufleben lehrt.

Allzeit beten heißt also nur realisieren, was ist: in der Wendung zu Gott wie zur Welt. Natürlich bedarf es dazu der Anstrengung, sich ausdrücklich, täglich, bewußt, selbstlos (nicht zur eigenen Seelenhygiene) und ehrfürchtig Gott zuzuwenden, die Worte und Taten Jesu zu erinnern und zu bedenken, in Lobpreis, Dank und Bitte. Ohne solches artikuliertes Gebet kämen wir nie zum »allzeit beten«. Wir müssen uns Zeit dafür nehmen, in der wir vor das Urwort und Urbild treten, damit es selber Zeit habe, sich uns persönlich einzuprägen. So tief, daß wir uns dann im Getriebe der Welt seiner erinnern und es überall aufklingen und aufleuchten sehen. Geschieht dies in Liebe, so ist die Gefahr nicht groß, daß wir völlig vergessen. Die Liebe Christi hält sich wie ein Orgelpunkt durch über den flirrenden Sechzehnteln (wie das F

und dann das C in Bachs Toccata in F); Orgelpunkt der Anamnese, daß es in allem die Eucharistie gibt, den erinnernden »Lobpreis der Herrlichkeit seiner Gnade« (Eph 1, 6).

Und dies, nochmals, nicht als Technik und Fingergeläufigkeit. Lieber im Bekenntnis Pauli: »Wir wissen ja nicht, wie wir beten sollen, so wie sich gehört« (Röm 8, 26). Zuweilen kann uns das Können geschenkt werden, dann auf lange Strecken fühlen wir unsern Dilettantismus und unser Versagen. Wir finden nicht hin, wir möchten wie Thomas die Wunden berühren, und waren nicht dabei. »Da tritt der Geist selbst für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern.« Wären wir von unserer Technik der Sammlung, der Versenkung überzeugt, so geschähe das nicht. Aber weil alles fragmentarisch klappt, kann aus der tieferen Tiefe unseres Herzens das göttliche Gebet durch die Lücken empordringen, der »Weihrauch des Gebetes«, der bis zu Gott dringt. »Der aber die Herzen erforscht«, Gott der Vater, »kennt das Trachten des Geistes, daß er nämlich nach Gottes Willen für die Heiligen eintritt« (Röm 8, 27). Gott tritt bei Gott für uns ein. Ist also das immerwährende Gebet schließlich doch nur ein Gespräch Gottes mit Gott allein? Nicht doch. Das Herz des Sohnes und das seiner Kirche sind durchbohrt. Nicht lückenhaft, sondern ganz. Das heißt, daß das menschengewordene und das menschliche Herz ganz entspricht. Es gibt in der Welt das vollkommene Jawort, »stellvertretend für das ganze Menschengeschlecht«, für alle seine weltlich-allzuweltlichen Situationen, ein innerweltliches Jawort, in dem Gottes ganzes Ja-Wort zur Welt endgültig Fleisch und »Amen« geworden ist (2 Kor 1, 20). Innerhalb dieses vollkommenen und unaufhörlichen Gebetes ist unser stückhaftes eingeborgen.

Lassen wir Origenes das Schlußwort: »Ohne Unterlaß betet, wer mit seinen Alltagswerken das Beten verbindet, und mit dem Gebet die diesem entsprechenden Taten, da auch die rechten Taten, die Ausführung der Gebote mit zum Bereich des Gebetes gehören. Denn nur dann kann die Weisung »betet allezeit« als ausführbar gelten, wenn wir das ganze Leben des Glaubenden als ein einziges, großes und zusammenhängendes Gebet auffassen. Ein Teil dieses großen Gebetes ist auch das, was man für gewöhnlich Gebet nennt« (De Or 12, 2).

Intimität durch Abstand: Grundgesetz christlichen Betens

Von Jean-Luc Marion

Unsere Zeit weiß wohl um das Gebet. Vielleicht weil Beten ein Merkmal der »Hominisation« bleibt, das weder der Volkskundler noch der Soziologe mißachten darf. Vielleicht aber auch, weil unter dem Begriff Gebet sich gar Verschiedenes verbirgt. Es gibt mancherlei Arten des Betens, deren Abschattungen der umgreifende Name verhüllt oder auch enthüllt. Wir aber wollen hier weder die Frage beantworten: »Was heißt beten?«, noch auch bloß die andere: »Was heißt christliches Beten im allgemeinen«, sondern: wenn die Einzigartigkeit des Christlichen in der Offenbarung der göttlichen Dreieinigkeit liegt, wenn sich Gebet nicht nur irgendwie, sondern genau im Innern dieser Offenbarung zu ereignen hat, wenn man dieses christliche Gebet also nach seiner letzten Besonderheit fragt – dann lautet die Frage: Welche Gestalt erhält es durch diese Ortsbestimmung?

Wir müssen noch schärfer eingrenzen. Denn es gibt gewisse heutige Formen des Betens (oder dessen, was sich dafür ausbitt), die sich, wenn auch zu Unrecht, im trinitarischen Raum ansiedeln. Genauerhin: manche Gebetsarten weisen uns an, am Ort des Sohnes oder an dem des Geistes oder an dem des Vaters zu beten, schließen aber mit dieser Zuweisung an eine Person den trinitarischen Zusammenklang aus und verfehlen damit notwendig auch die bestimmte Person. Indem wir zunächst die verschiedenen trinitarischen Situationen gewisser Gebetstypen beschreiben, werden wir dann das trinitarische Gleichgewicht des christlichen Denkens richtig bestimmen können.

Daß eine Gebetsart aus der Mitte verschoben ist, läßt sich an zweierlei feststellen: die Überbetonung einer Person der Dreieinigkeit führt zur Ausschaltung der andern; und ferner: Gebet wird hier insofern in einer Wahrheit »aufgehoben«, als dieser eine fremde »Wahrheit« unterschoben wird.

So kann ich im Namen des *Sohnes* beten, ohne den Vater zu kennen oder am Geist teilzuhaben. Der »Tod Gottes« läßt einen vereinsamten Jesus vergeblich zu einem leeren Himmel empor beten. Er wird zum Menschen in seiner höchsten Selbststeigerung: »Tot sind alle Götter, nun wollen wir, daß der Übermensch lebe –, dies sei einst am großen Mittage unser letzter Wille!« (Nietzsche, Also sprach Zarathustra 1, Von der schenkenden Tugend, usf.). Was aber ist vom Übermenschen zu fordern? Daß er in seiner Selbstgenügsamkeit das Wollen des Willens bejahe (Heidegger), daß er außerdem – aber das wird

nochmals das gleiche sein – alles bejahe, was geschieht (ewige Wiederkehr des Gleichen) und ihm so eine Unschuld zurückgebe. Wenn in der *Anakephalaiosis* alle Dinge in Christus zusammengefaßt werden sollen, so würde hier vom Beter verlangt, daß er das äußerste Gebet Christi vollziehe: das Geständnis (das aber doch an den Vater geht!), daß alle Dinge in der (trinitarischen!) Weltordnung wohlgeordnet sind, das »preisende Bekenntnis« (Mt 11, 25, am Kreuz, Lk 23, 46, wieder aufgegriffen). Der Übermensch übernimmt das Gebet des Sohnes an den Vater, das in der Passion die Welt ihrer Sünde enthebt, und »endet mit einer Theodizee, das heißt mit einem absoluten Ja-Sagen zu der Welt« (Wille zur Macht §§ 1017, vgl. 1041). Jenen nachahmend und gleichzeitig lästernd, in dem alle Verheißungen (aber des Vaters) ihr Ja finden (2 Kor 1, 20), wagt es der Übermensch, sich mit dem Amen des Sohnes gleichzusetzen, »... das ewige Ja zu allen Dingen selbst zu sein, »das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-Sagen« ... »In alle Abgründe trage ich noch mein segnendes Ja-sagen« ... Aber das ist der Begriff von Dionysos noch einmal« (Ecce Homo, Also sprach Zarathustra). Wer aber ist Dionysos? Die »höheren Menschen«, die Gefährten Zarathustras, ja dieser selbst künden ihn an, umreißen ihn, aber verzögern ihn auch; der den Sohn ersetzen soll, fällt zurück in einen anonymen Messias, der immer nur am Kommen ist, von Worten und Gebeten verheißt wird, dessen vorausgesetzter Radikalismus immer den Verdacht des Betrügereits streift. Daß Nietzsches letzte Briefe schwanken zwischen der »Nachfolge Christi« und dem Theaterputz des Dionysos (oder seinem »Begriff«): das rechtfertigt die Frage: Wer verbürgt uns, daß dieses Gebet, das vom Sohn ausgeht und uns auf ihn allein verpflichtet, wirklich von dem gesprochen wird, der es sprechen darf (welchen Namen man ihm auch beilegen mag)? Wer verbürgt ihm, daß es wirklich segnet? Der »Tod Gottes« befreit doch so wenig das »Amen«, daß er es seiner Echtheitserklärung (durch den Vater! und durch seine Macht, die Vollmacht des Geistes!) beraubt. Ohnmächtig, weil verwaist ist dieses Gebet eines Messias, den kein Vater mehr als den seinigen – und damit als den unsrigen – anerkennt.

Spontan kann ich mich betend auch auf den Platz des *Geistes* (oder dessen, den ich dafür halte) versetzen, unter Umgehung von Vater und Sohn. Ich brauche dazu an die Stelle des Gebetes bloß eine solche »Wahrheit« zu setzen, daß jenes sich nur unter der Voraussetzung entfaltet, die das ganze trinitarische Gefüge außer Geltung setzt. So hört etwa für Kant das Gebet auf, sich in dreieiniger Kommunion an den Vater zu wenden, um bloß im subjektiven Gewissen die »Achtung« vor dem moralischen Gesetz zu erwecken, so, daß »dieser Geist des Gebets allein in uns hinreichend belebt werde, und der Buchstabe desselben ... endlich wegfallen könne« (Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft IV, Allg. Anmerkung, 1 und *). Gemäß dem »Geiste« beten, heißt sich vom Buchstaben der Worte freimachen, vom

WORTE also (allem Anschein zum Trotz in Gegensatz zu 2 Kor 3, 6): an die Stelle des personhaften Sinnes (oder fleischgewordenen Wortes) wird ein unpersönlicher Sinn gesetzt. Solche Vertauschung, die das Gebet gleichzeitig beibehält und tilgt, kann begriffliche oder unbegriffliche Gestalt annehmen (Rimbaud, Breton usw.; auch jede der heutigen Gestalten erzwungener Ekstase: Droge, Sex, Rauschmusik usw.). Eine Konstante hält sich dabei durch: ich werde Meister meines Gebetes, ich sichere ihm seinen Sinn, dessen Wahrheit sich nur aufgrund meiner eigenen Autorität im Buchstaben des offenbarten Sinnes sichtbar wird. Jedes »Geist-« Gebet steht in Gefahr, daß sein Sinn eine abstrakte Willkürlichkeit hat. Vor einer solchen wird es nur bewahrt, wenn es im kirchlichen (und damit dreieinigen) Zusammenhang verharrt: nur dann kann der Vater ihm seinen sohnhaften Sinn zusprechen.

Schließlich das Gebet, in dem ich mich in die Stelle des *Vaters* setze, um ihn mir anzueignen und ihn so zu vernichten. Als abgekürzter Weg zur Vergöttlichung führt die Ekstase nicht sosehr zum lebendigen Gott als zu einem »Göttlichen«, dessen Inhaber ich heimlich immer schon bin. Das ekstatische Gebet legt keinen Weg zu Gott zurück, es deckt durch »Reinigung« auf, daß gar kein Weg zurückgelegt zu werden braucht: das Göttliche konstituiert mich immer schon. Ich brauche mich nicht in Gott zu verwandeln, sondern muß nur dazu gelangen, mich in der Gottheit zu erblicken, die immer schon mein Grund ist. Diese Vergöttlichung durch Bewußtwerdung des Göttlichen in mir kann begrifflich sein (Aristoteles mit seinem »getrennten Nous«, die Stoa, Plotin, Spinoza usw.) oder unbegrifflich (Tantrismus usw.), sie versetzt mich immer an den Ort des Vaters. Deshalb, weil sie in mir immer schon das daseiende Urbild des Göttlichen aufdeckt und mich auffordert, mich selbst als dessen Ursprung zu verstehen. Und dann fällt es mir zu, mir allein, diese Identifizierung zu beglaubigen. In den beiden vorigen Fällen, wo der »Sohn« und der »Geist« unecht werden, war immer noch ein Rekurs auf den Vater möglich, selbst wenn er nicht erfolgte. Hier, wo man *unmittelbar* vom Menschlichen zum Göttlichen übergeht und damit die Rolle des Vaters übernimmt und ihn dabei verneint, kann der Mensch, der so betet, sich nur selbst die Echtheit zuzusprechen; er muß sich selber (väterlich) als Gott erzeugen. Das aber heißt: der Mensch betet zu sich selbst und muß gleichzeitig beweisen, daß er damit wirklich das Absolute erreicht. Besser: daß das so erreichte vermeintlich Göttliche mit dem Absoluten zusammenfällt. Daß aber das Absolute sich selbst rechtfertigen sollte: ist das nicht ein endgültiger Widersinn?¹ Indem das Gebet vorgibt, ebenen Fußes ans Göttliche zu rühren, wird es vatermörderisch und verfehlt gerade das Absolute – »Gott«.

¹ Vgl. C. Bruaire, *Die Aufgabe, Gott zu denken*. Freiburg i. Br. 1973.

Wahrung des Abstands

Abgesehen davon, daß sie das Trinitarische verfälschen, kennzeichnen sich die eben geschilderten Gebetstypen dadurch, daß sie Gebet und Erfahrung gleichsetzen. Wer aber das Gebet als Erfahrung des Göttlichen definiert, grenzt der es nicht von vornherein in den ausschließlich menschlichen Bereich ein? Der Mensch mag noch so überwältigende Formen der Ekstase erleben, er wird sich immer fragen müssen, ob er darin wirklich Gott erfährt oder nur seine eigene Tiefe: »Der Müßige hat sich Wege ausgedacht, künstlich das Übernatürliche in sein Leben und Denken einzuschleusen, dabei ist er immer der gleiche, bloß gesteigerte Mensch, die gleiche, nur auf eine sehr hohe Potenz gebrachte Zahl«². So wäre die Frage: Wie kann das Gebet mehr werden als die seltenste Erfahrung eines Menschen, der mit seinen Möglichkeiten spielt, nämlich wirklich Zutritt zum Andern?

Das (angebliche) Außerkursgeraten christlichen Betens kommt vielleicht daher, daß man in diesem Gebet die Erfahrung der radikalen Nichterfahrung macht. Während die Welt uns eine Fülle (sinnlicher, fühlbarer, psychologischer) Erfahrungen anbietet, fordert das christliche Gebet, daß man sich an den Ort der Nichterfahrung, in die Wüste begeben. In die schlimmste Wüste vielleicht: in den Bruch, mitten unter den Menschen, mit ihnen (das »Kämmerlein« von Mt 6, 6). Die Wüste beginnt mit dem scheinbaren Verrat, der scheinbaren Flucht aus der »Bruderschaft der Menschen« und aus den »Erfahrungen«, die man dabei machen kann. Aber damit nicht genug: um vom Vater gesehen zu werden, muß man ins »Verborgene« (Mt 6, 6) eingehen, muß damit gerade der Erfahrung dessen, was *wir* das »Göttliche« nennen, entsagen. Die vielberufenen »Gebetsschwierigkeiten« stammen sehr oft aus einem vollkommenen Widersinn: man meint, »leicht beten« würde genügen, um dem Gebet theologisch seine Echtheit zu geben. Als habe Jesus am Kreuz keine »Gebetsschwierigkeiten« gehabt. Die eigentliche Frage hängt auch mit dem altbekannten »Schweigen Gottes« zusammen: was möchten wir denn hören? Die Antwort ergibt sich von selbst: eine Stimme, die uns sagte, was wir schon wissen und was wir uns gerne sagen hören möchten – das heißt einen Doppelgänger unserer selbst. Gott aber kann wohl erst dann *zu uns* zu reden anfangen, wenn wir kein Götzenbild mehr vor ihn hinstellen. Unsere bauchrednerische Vorstellung vom Gebet bezeichnet jedes Wort, das »geräuschlos« (1 Kön 19, 12) wirklich von Gott herkäme, als »Schweigen«. Noch entschiedener muß man begreifen, daß die psychologische Erfahrung des »brennenden Herzens« (Lk 24, 32) nicht notwendig, nicht einmal grundlegend übereinfällt mit der sich schenkenden göttlichen Gegenwart (Lk 24, 30–31: Eucharistie und Anerkennung). Wenn die Mystiker selber die psycho-

² Baudelaire, Le Poème du Haschisch III, Oeuvres Complètes »Pléiade«. Paris 1961, S. 355.

logische Erfahrung kritisieren, so deshalb, weil das augustinische »ich liebe zu lieben« (*amabam amare*) ins geistliche Leben übertragen durchaus zum mächtigsten Idol werden könnte. Geistliche Erfahrung muß selbst, in einer praktischen negativen Theologie, vor Dem zu verschwinden wissen, um den es sich letztlich handelt; deshalb wird sie gerade zum Gericht über jene »abstrakte Mystik«, in der die unbedingte Person des Anders verschwindet. Um Wen aber handelt es sich? Wer verlangt vom Gebet eine Nicht-Erfahrung als Bedingung für seine Annäherung an uns?

Der Vater. Er wird uns als der unüberschreitbare Horizont und der grundlose Grund nur dadurch erscheinen, daß er sich zurückzieht und damit die sohnliche Gelassenheit erlaubt und ermöglicht, die durch väterliche Gnade in Distanz vom Grunde gesetzt wird. Oder auch als der, der im Sich-Zurückziehen erschafft, wobei der Rückzug seine Gegenwart ausstrahlt und dem Geschöpf vor sich Raum gibt, frei auf ihn zuzuschreiten. Die Distanz, wie sie das Gebet zunächst als Schweigen oder Abwesenheit verspürt, hüllt Gott nicht in die Maske eines Abgewendeten, sondern enthüllt ihn als den Vater. Dagegen wird die »zu wahrende Distanz«³ in allen nicht-trinitarischen Gebeten verfehlt: sei es als »Hinterwelt« (Nietzsche), sei es als »Ernst, Schmerz, Geduld und Arbeit des Negativen« (Hegel), sei es als der Illusionscharakter der Erscheinungswelt. Hier fehlt überall das Vermögen, die sich durchhaltende Distanz zu erfassen, den Abstand der Väterlichkeit und der Liebe. Die Liebe, als Dimension jeder möglichen Welt (Eph 3, 17–19), offenbart sich und erprobt sich nur in der Distanz und als die Distanz, worin Gott als Vater erscheint. Man kann deshalb sagen, daß die oben beschriebenen sohnlichen, geisthaften, vaterhaften Gebete nicht deshalb in Atheismus umschlagen, weil sie sich zu weit von Gott entfernt hätten, sondern weil sie nicht hinreichend Abstand wahren. Nur im Abstand läßt sich der Vater begegnen, jenseits der Idole und ohne die Gefahr, durch allzu nahes Schauen geblendet zu werden. Nur Abstand gestattet uns, die Augen zu heben und etwas zu sehen. Abstand muß man wahren, weil er allein den Zugang zum Vater wahrt. Noch besser: Abstand ist so wenig Entfernung, Vergessen oder Verachtung (»das ewige Stummsein der Gottheit«: Vigny), daß er allein Zugang zum Anders gewährt, der sich eben in diesem Abstand als Vater offenbart. Als der Vater, der dem kommenden Sohn »entgegeneilt«, ihn aber vor allem, »da er noch fern ist«, schon kommen sieht (Lk 15, 20).

Wird das Gebet in diesen Raum gestellt, dann geht es nicht mehr um das Versagen oder Glücken einer »Erfahrung«, sondern um eine Begegnung mit dem Vater. Und dieser ist als je schon anwesend zu denken. Als der ewig Voraus-Seiende, der sowohl seine Entdeckung wie seine Verleugnung ermöglicht. Wer aber seine »Erfahrung« gemäß diesem Quasi-Transzendentalen,

³ H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*. Einsiedeln 1961, S. 248.

Un-Erfahrbaren, Un-Vorstellbaren und Un-Endlichen – der Distanz vom Vater, sofern er Vater ist – bemessen wollte: würde der nicht gleichzeitig das Gebet als endlichen, geistig-sinnlichen Akt des Menschen aufheben? Nein, er würde im Gegenteil vielleicht gerade dessen eigentliches Wesen zu sehen beginnen. Was nehmen wir vom väterlichen Abstand wahr? Nichts, außer daß er »als Erster« (1 Joh 4, 19) auf uns zukommt, als Gabe, als das Geschenk, das alle andern grundlegt und ermöglicht. Das Unfaßbare der Distanz liegt gerade darin, daß die Gabe des Vaters als Vater alle Gegenseitigkeit und alles Maß überragt – gewiß weil sie das Erste und das Unendliche ist, aber vor allem weil sie der Grund alles Messens und alles »wunderbaren Austausches« ist. Was können wir auf dieses Geschenk erwidern? Nichts. *Wir können es nur annehmen.* Und das ist in einem bestimmten Sinn auch das einzige, was von uns verlangt wird. Nur die Annahme wird verlangt. Die Gabe ruft nach keiner anderen Gegengabe. Das Gebet nimmt die väterliche Distanz entgegen. Alles, was in ihm nicht auf dieses reine Amen zurückgeführt werden kann, was nicht daraus hervorgeht, wird verschwinden: durch die Krisis, die Entmythologisierung oder das Feuer. Vom Gebet wird erwartet – nicht gefordert –, daß es den Vater im Abstand liebe: »Die geschaffene Natur ist der ungeschaffenen nur durch die Liebe geeint« (Maximus Confessor, Ambigua, PG 91, 1038 b). Kommunion des Willens mit der Gabe, der Liebe mit der schon gegebenen, entgegengenommenen Liebe: das ist der Grund alles Gebetes. Die Hingabe des Willens ist deshalb notwendig, weil die Selbsthingabe des Vaters in ihrer Entblößung selbst als Wille (der Liebe) erscheint. In einem letzten Sinn *will* einzig der Vater, im Abstand, »in den Himmeln« (Mt 7, 21; Joh 6, 40; Gal 4, 4 *usf.*). Und damit erweckt der Abstand des Vaters als Vater nur einen sohnlichen Willen und läßt keinen andern zu. Sind wir aber Söhne, fähig, in unserem Gebet diese Hingabe zu leisten: die Gabe zu empfangen? Anders gesagt: wird unser Gebet so treu sein, daß es uns für den Vater zu Söhnen macht?

Dreieinige Fügung des menschlichen Gebetes

Wir würden das vollkommene Zueinander der Sohnschaft vor dem Vater und des Gebetes nicht suchen, wenn wir es nicht gefunden hätten – in Christus. In ihm erweist sich das Gebet als Übergang zum Vater, wirksam und unwiderruflich. Wie aber erweist sich Christi Gebet als sohnlich, wie zeigt es, daß er Sohn Gottes ist? Am Kreuz geschah es; dort haben die Menschen »gesehen« (Joh 19, 33.35), daß »dieser in Wahrheit Gottes Sohn war« (Mk 15, 39; Mt 27, 54). Warum aber sollte die Finsternis der Todesfolter die göttliche Sohnschaft deutlicher machen, als es sein kraftvoll geäußertes, herrliches Wort getan hatte? Gewiß hat Jesus nicht bloß gesprochen und gelebt, um

das Kreuzesgebet anzusprechen. Aber nochmals: warum vollendet dieser Tod Gebet und Sohnschaft in einer gegenseitigen Verbindung, die einmalig ist? Weil das Kreuz den Abstand des Vaters im vollendeten Weg Jesu auch vollendet darstellt. Die Entäußerung des Sohnes geht bis in den Tod, nachdem sie alle Verlassenheiten durchlaufen: das Verlassensein von Jerusalem (Lk 13, 33–35), das er doch einholen muß; das Verlassensein von den Jüngern, die eben jetzt vor der Anfechtung bewahrt werden müssen (Mt 26, 56; Joh 18, 6–9), das Verlassensein von aller Gerechtigkeit durch die Menschen, die man deshalb als unschuldig erklären muß (Lk 23, 34), das Verlassensein vom messianischen Heil, dessen Erfüllung die Schriften dennoch, paradoxerweise, bei jeder Gebärde des Sterbenden, mit-buchstabieren. Warum muß all dieser Zusammenbruch nochmals in die Liebe eingeborgen werden? Für die letzte Tiefe der Kenose gibt die psychologisch durchgreifende Verlassenheit vom Vater auch die Möglichkeit eines letzten Einholens: nie noch hatte sich der Abstand so schmerzlich als Abwesenheit erfahren lassen, denn jetzt erfährt sie Der, der Einzige, der ganz »hingewendet ist in den Busen des Vaters« (Joh 1, 18). Und so lautet die Frage: übersteht das dem trinitarischen Abstand zwischen Vater und Sohn einwohnende Gebet auch jetzt noch, da die Entäußerung des Sohnes, der »in Menschengestalt erfunden wurde« (Phil 2, 7), ihn sogar vom Vater trennt? Ja, eben hier enthüllt sich das Gebet in seiner Nacktheit als Wille zur Liebe: wenn alles versagt, sogar die psychologisch erfahrene Gegenwart des Vaters, dann quillt – in der unwahrscheinlichen Flugbahn der geöffneten Distanz – das Jawort auch zu aller Verlassenheit auf. Kein Ereignis in seiner Negativität kann es der Liebe untersagen, diese Verlassenheit anzunehmen und so sich dem Vater zu überlassen, zu ihm überzugehen. Entäußerung kann die Flugbahn innerhalb der Distanz nicht vernichten. Das äußerste und absolute Gebet am Kreuz zeigt, daß keine Abwesenheit es dem Sohn verunmöglicht, sie als Weg der Rückkehr zum Vater aufzufassen: »Vater, bis in deine Hände überantworte ich meinen Geist« (Lk 23, 46). Der Leidende selbst erfährt die trinitarische Liebe bis in die letzte Verlassenheit und drückt sie aus durch das Einverständnis seines menschlichen Wollens mit dem göttlichen (seinem eigenen als Sohn und somit dem des Vaters): »Wenn es dein Plan ist, so entferne diesen Kelch von mir. Aber dein Wille vollziehe sich, nicht der meine« (Lk 22, 42 par). Das vollkommene Gebet Christi braucht, um vollendet zu sein, nichts als den Willen. Nicht den kantischen »guten Willen«, nicht das »Wollen des Willens«, nicht den »spontan egoistischen Willen«, sondern den Willen als Wirkung und Mittel der Liebe (Maximus Confessor). Kurz: das Gebet gründet nur auf der Liebe und wird nur nach ihr beurteilt, und diese Liebe ruht nur auf dem Willen, den Vater in allen Dingen zu empfangen und bringt im Grenzfall nichts anderes hervor. Die Liebe, die ein solches Gebet formt, auferlegt ihm somit den Abstand: nicht nur als eine Askese, nicht immer als eine Märtyrer-

hafte Erprobung, wohl aber *immerfort* als die trinitarische Distanz der Personen. Nur unter dieser Voraussetzung wird Gebet christlich.

Wie kann *unser* Gebet wirksam zum sohnlichen werden und so den Vater anerkennen? Wenn »keiner den Sohn kennt als der Vater, und keiner den Vater als der Sohn und wem dieser es kundtun will« (Mt 11, 27; Joh 10, 22), so kann unser Gebet nur dann richtig auf den Vater zielen und die Distanz durchheilen, wenn der Sohn uns darin einführt als in seinen angestammten Ort, also in sein eigenes Gebet: »Während er sich an einem bestimmten Ort im Gebet befand, und aufhörte, bat ihn einer von seinen Jüngern: Herr, lehre uns beten« (Lk 11, 1). Nur dorthin eingewiesen, von wo aus der Sohn betet, können auch wir »Vater unser . . .« sagen. Lukas führt das »Vater Unser« so ein, daß unsere Gebetssituation in das Gebet Christi verlegt wird, Matthäus dagegen (6, 7–14) setzt mit der Forderung der Einsamkeit, des Verlassens, somit der Distanz ein. Und was erbitten wir in diesem Gebet vom Vater? Daß er seine Vaterschaft kundtue (erster Teil), und uns der Sohnschaft gleichgestalte (zweiter Teil); wir erbitten, was der Sohn bereits »ein für allemal« (Hebr 9, 28 *usf.*; 1 Petr 2, 18) vollendet hat, »denn alles, was das Wort Gottes selbst in seinem Fleische in der Entäußerung vollbracht hat, das erbittet das Wort des Gebetes (das heißt das Vater Unser), da es uns lehrt, die Güter uns anzueignen, die einzig Gott der Vater durch die physische Vermittlung des Sohnes in der Wahrheit des Geistes ausspendet« (Maximus Confessor, Über das Vater Unser, PG 90, 876 bc). Wir bitten den Vater, ihn als Vater anzuerkennen, in einem Gebet, das jede Gabe als vom Vater stammend annimmt. Wir erflehen vom Vater dasselbe, was wir ihm darbringen: unsere Sohnschaft im Sohn. Was vor allem nicht heißen will, daß der Sohn uns als bloßes »Mittel« dient, um uns den Rang von Söhnen zu erschleichen. Vom Sohn erwartet das Gebet, daß er ihm die Ikone des unsichtbaren Vaters vor Augen stelle (Kol 1, 15; 2 Kor 4, 4). Der Vater bleibt ewig unsichtbar – selbst in der Begegnung »von Angesicht zu Angesicht« –, denn einzig der Abstand erlaubt die Intimität. Der Sohn aber übersetzt das Unsichtbare ins Sichtbare durch die unübertreffbar vollkommene Ikone seines Angesichts. Die Tiefe dieses Bildes öffnet uns in den Raum des Abstandes hinein. Die Annahme an Kindes Statt formt nach und nach in uns einen Widerschein (2 Kor 3, 18) dieser Ikone des Vaters. Alle »Nachfolge Christi« ist als Ausprägung des unsichtbaren Vaters zu verstehen, sonst würde sie zum Götzendienst. – »Wir können also sagen: wir würden nie zu einer Erkenntnis des dreieinigen Lebens in Jesus Christus gelangen, . . . wenn wir nicht von jeher gleichzeitig teilbekommen hätten an der subjektiven Beziehung des menschengewordenen Sohnes zu seinem himmlischen Vater im Heiligen Geist«⁴.

⁴ H. U. von Balthasar, Das betrachtende Gebet. Einsiedeln 1955, S. 156.

Gelangt also das Gebet zum Vater nur aus der Lage des Sohnes, so gilt es jetzt noch in diese Lage zu gelangen. Aber weil diese Verlagerung in die Dreieinigkeit hinein erfolgt, liegt es abermals an ihr, sie in uns zu vollbringen. Auf zweifache Art lenkt der Heilige Geist unser Gebet: indem er es in den Sohn versetzt, indem er es auf den Vater hin leitet. – Warum müssen wir »im Heiligen Geist beten« (Jud 20)? Weil der Geist, der auch vom Sohn ausgeht, *uns* den wahren Ort zuweist: den Sohn; er ist sogar eins mit dieser Zuweisung. Er ist es sosehr, daß der Sohn seinerseits zum Kriterium wird, von einem bestimmten Geist festzustellen, ob er Heiliger Geist ist: »Geliebte Brüder, traut nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind . . . Daran erkennt man den Geist Gottes: jeder Geist, der bekennt, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist, ist aus Gott, und jeder, der Jesus nicht kennt, ist nicht aus Gott« (1 Joh 4, 1–3). Unsere Lage in Christus läutert kritisch die Geister, die sich einer Form des Betens bedienen; daß wir aber in die Lage Christi versetzt sind (und nicht in seine gesetzhaften Ersatzformen), hängt einzig vom Geist ab, denn »niemand kann, im Geist Gottes redend, ›Jesus ist Anathema‹ sagen, und niemand kann sagen ›Jesus ist der Herr‹ außer im Heiligen Geist« (1 Kor 12, 3). Der Geist versetzt unser Gebet aber nur dazu in die Situation Christi, damit es schließlich in den Abstand zum Vater gelange. Wir können den trinitarischen Akt, den das Gebet Jesu enthält, nur mitvollziehen, wenn die ganze Dreieinigkeit daran beteiligt ist – oder besser: unsere Annahme an Kindes Statt setzt voraus, daß die Dreieinigkeit sich vorbehaltlos eröffnet, weil ihr »System« immer nur als ganzes, vom Vater ausgehend und zu ihm zurückführend, sich bewegt. Wie der Sohn uns in den Abstand stellt und uns darin Zugang zum Vater gewährt, so kommt der Geist unserer Schwachheit zu Hilfe: »Denn wir wissen nicht, wie wir recht beten sollen, aber der Geist selbst tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern« (Röm 8, 27). Was erfleht der Geist für uns und mit uns? Nichts als die Flugbahn innerhalb des väterlichen Abstands, das heißt wiederum: unsere Lage als Söhne. »Weil ihr aber Söhne seid, hat Gott (der Vater) den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt, der da ruft: Abba, Vater! Du bist nicht mehr Sklave, sondern Sohn« (Gal 4, 6 f.). Der Geist vollendet uns trinitarisch, indem er aus unserem Gebet das Gebet Christi erweckt, in der Tiefe der Menschheit das trinitarische Spiel entbindet.

Gebet im christlichen Sinn erhebt sich über jede Art von Verschmelzung mit dem Göttlichen und jede Identifikation mit dem Absoluten. Es schreibt sich in die Distanz ein, die zunächst als Abwesenheit, dann als Entäußerung, schließlich als trinitarische Sohnesdistanz erfahren wird. Die letzte, alles begründende Distanz *eint* den Vater und den Sohn in der Begegnung, die der Geist verwaltet. Unser Gebet aber fügt sich dem gesamten dreieinigen »System« ein; es bleibt das unsrige nur, indem es sich von der Dreieinigkeit her empfängt. Es bewegt sich zwischen dem unsichtbaren Vater und der Ikone

des Sohnes im Heiligen Geist, »der Macht, die jene die Ikone sehen läßt, welche die Wahrheit zu betrachten lieben« (Basilios, Über den Heiligen Geist, 18, 47; PG 32, 153 A). Das Gebet vergöttlicht also den Menschen nur, indem es ihn unwiderruflich vom Vater unterscheidet, der allein ihm verleiht, sich dem Sohn in der Gemeinschaft des Geistes gleichzugestalten und so wahrhaft Person zu werden. Daß unsere Vergöttlichung sich verspätet, liegt nicht daran, daß Gott sich uns entzieht, sondern daran, daß wir den Vater nicht im Abstand zu lieben wissen, das heißt, nicht als Sohn im Geist zu ihm beten.

Die ignatianische Kontemplation

Von André Ravier

Die Frage ist Grundlegend, um sie aber auch bis zum Grund lösen zu können, müßte man zuerst das Dickicht der Legenden durchhauen, sich namentlich ein für allemal des monumentalen Widersinns entledigen, in der sogenannten Meditation »nach den drei Seelenkräften« die ignatianische Methode schlechthin zu sehen. Die Gründe, die Henri Bremond veranlaßt haben, seine Polemik vom Zaun zu reißen, kennt jedermann; daß aber sein Kurzschluß von ausgezeichneten Historikern der Spiritualität immer weitergereicht wird, ist jedem unfasslich, der sich einmal unbefangen mit den ignatianischen Texten beschäftigt hat.

Wir verzichten darauf, diese Mauer von Mißverständnissen einzeln abzutragen und greifen unser Thema unmittelbar von den Texten her auf.

Hier stoßen wir auf eine weitere Schwierigkeit, die sich keineswegs bloß bei Ignatius findet, sondern der spirituellen Sprache allgemein eignet. »Kontemplation« ist bei den Meistern des geistlichen Lebens eines der gebräuchlichsten und vieldeutigsten Worte; sein Sinn wandelt sich von einem Autor zum andern, die Pendelschläge schwingen oft bis zum Widerspruch. Der gemeinsame Nenner – sofern es einen solchen überhaupt gibt – für das, was Augustin oder die »Mönchsleiter« des Kartäusers Guigo oder schließlich Franz von Sales (unnütz die Liste zu verlängern!) als Kontemplation bezeichnen, ist sehr schmal. Nun wandelt sich aber außerdem die Bedeutung von einem ignatianischen Text zum andern, und zwar, wie sich zeigen wird, aus guten Gründen. Um uns in diesem Labyrinth nicht zu verlieren, beschränken wir uns auf die Verwendung des Wortes in den »Geistlichen Übungen«; die Wahl erfolgt nicht willkürlich, denn anhand dieses Büchleins lassen sich alle – oder fast alle – Probleme aufzeigen, denen wir bei einer Behandlung sämtlicher ignatianischen Texte begegnen würden.

So mag der Titel unserer kurzen Studie genauerhin lauten: *Die ignatianische Kontemplation in den Geistlichen Übungen*.

Es genügt, zwei Reihen von Texten gegeneinanderzuhalten, um bereits zu einer wichtigen Feststellung zu gelangen. Die erste Reihe unterscheidet deutlich »Kontemplation« oder »Kontemplieren« von andern geistlichen Übungen. So heißt es etwa: »Unter geistlichen Übungen versteht man jede Art, sein Gewissen zu erforschen, zu meditieren, zu kontemplieren, mündlich und geistlich zu beten, sowie andere geistliche Tätigkeiten« (Nr. 1). Kontemplation erscheint hier als eine Technik unter vielen, eine Methode neben andern. Und in der Tat scheint Ignatius, nach den Überschriften der verschiedenen

Übungen zu schließen, die erwähnten Begriffe nicht miteinander gleichzusetzen. Die fünf Übungen über die Sünde sind »Meditationen«, sogar die »Anwendung der Sinne« über die Hölle ist eine solche (45, 55, 62, 65); der Ruf des zeitlichen Königs aber ist eine »Kontemplation« (91), während die Übung über die zwei Banner wieder eine »Meditation« ist (136); die Betrachtung der Lebensstände ist eine »Erwägung« (*consideratio* 135), desgleichen die über die Erwählung eines solchen Standes (wenigstens nach der dritten Art: 175), während über die drei Menschengruppen, welche sich zur Wahl verschieden verhalten, wiederum »meditiert« wird (149). Endlich ist die Übung zur Erlangung der Liebe eine »Kontemplation« (230). Diese Unterscheidung der Begriffe scheint uns nahezulegen, daß eine besondere Methode vorliegt.

Dann aber horden wir auf: daß der »Ruf des Königs« eine Kontemplation und die »beiden Banner« eine Meditation sein soll, ist überraschend, wir vermögen den Unterschied nicht zu erfassen. Eine zweite Textreihe, in der die Begriffe »Kontemplation« und »Meditation« verkoppelt erscheinen, wird unsere Ratlosigkeit noch steigern. Wir lesen etwa: »Man beachte, daß bei der *Kontemplation oder Meditation* der sichtbaren Dinge, zum Beispiel bei der Kontemplation unseres Herrn Jesus Christus, die Zurichtung (des Schauplatzes) darin bestehen wird, mit dem Blick der Einbildungskraft den materiellen Ort zu sehen, wo die Sache sich abspielt, die ich kontemplieren will« (47). Entsprechend liest man zuweilen »meditieren«, wo man »kontemplieren« erwartet hätte, und umgekehrt. Man »meditiert« über Maria, die »auf einer Eselin sitzend« Nazareth verläßt, um nach Bethlehem zu gelangen (111), über den Auferstandenen, der Josef von Arimatäa erscheint (310), hingegen »kontempliert« man das Vater Unser (254); die »zweite Gebetsart« besteht darin, »den Sinn eines jeden Wortes eines Gebetes zu kontemplieren« (249). Zu diesen Schwierigkeiten tritt die weitere hinzu, daß die Methoden einander öfter gegenseitig einschließen: bei der »Anwendung der Sinne« wird der Sich-Übende eingeladen, »im einzelnen die Umstände zu meditieren und zu kontemplieren« (122), in einer »Meditation« soll er »sich vorstellen« (*imaginari* 140, 143), »erwägen« (*considerare* 141, 142). Ganz zu schweigen von Methoden, für die es im spirituellen Vokabular keine technische Bezeichnung gibt, etwa wenn man mir die Anweisung gibt, ich solle »mit aller Anstrengung versuchen zu leiden, mich zu betrüben und zu weinen« (195).

In die Einzelanalyse eines jeden Textes eintreten hieße unter solchen Umständen doch wohl in eine Sackgasse zu geraten, denn es scheint unmöglich, dem Wort »Kontemplation« in den »Geistlichen Übungen« einen so scharfen Umriß zu geben, daß es sich radikal von den andern Begriffen wie Meditieren, Überlegen, Erwägen usf. unterscheidet.

Um diesen Sachverhalt zu erklären, wäre man zunächst versucht, auf die bekannte Dürftigkeit des ignatianischen Vokabulars zu verweisen. Man ver-

gißt dann aber, daß bei Ignatius außerdem eine deutliche Forderung nach Genauigkeit besteht. Wäre es ihm ein Anliegen gewesen, Meditation und Kontemplation zu unterscheiden, so käme dieses Anliegen in seinen Texten zum Ausdruck. Wir müssen anderswo Auskunft suchen.

Anscheinend ist für Ignatius der zentrale Begriff der der »geistlichen Übung«. Alle anderen Begriffe: Meditation, Kontemplation, Gebet, Erwägung usf. sind für ihn mehr oder weniger ineinanderfließende oder auch abgehobene Momente eines gleichen grundlegenden Vorgangs: der Einübung. Das Sichüben ist der Beitrag des Menschen – der als solcher bereits die Hilfe Gottes erfordert – zum Leben der Einigung mit Gott, ein aktives Streben, eine Bemühung, die Hindernisse wegzuschaffen, sich vorzubereiten, sich verfügbar zu machen für den Empfang jener »Gnade«, die man »erhalten« möchte. »Man nennt geistliche Übungen jede Art, die Seele vorzubereiten und verfügbar zu machen, um von sich alle ungeordneten Anhänglichkeiten zu entfernen und, nach deren Entfernung, den göttlichen Willen zu *suchen und zu finden* in der Verfügung seines Lebens zum Heil der Seele« (1). Was bedeuten dann die Methoden? Bloße Wegweisungen, die jeder nach seiner Anlage, den innern Anregungen des Heiligen Geistes, seinem leiblichen oder seelischen Zustand verwenden wird; zudem bestehen zwischen den Pfaden zahlreiche Querverbindungen, die den Übergang vom einen zum andern leicht machen. Hier erkennt man den Geist des hl. Ignatius: seinen Sinn für Freiheit des Geistes innerhalb der Genauigkeit des »Handelns«. Sein Anliegen ist nicht, Methoden zu definieren, ebensowenig Stufen oder Ebenen zu kennzeichnen. Die beste Übung ist jene, die mich gerade jetzt, in meinem gegenwärtigen Zustand, besser zum Ziel führt, das ich suche.

Immerhin scheint es eine Form der Kontemplation zu geben, die auf den ersten Blick eine Ausnahme von dieser allgemeinen Regel bildet: diejenige über die »Geheimnisse des Lebens Christi«, die er öfter auch die »evangelische Kontemplation« nennt. François Courel¹ umschreibt sie so: »Ihr Zweck ist, uns dem betrachteten Mysterium gegenwärtig zu machen und uns eben jetzt die Gnade zufließen zu lassen, die darin liegt.« Ignatius macht von der zweiten Woche der Exerzitien an reichlich davon Gebrauch. Das Vorgehen ist klar: nachdem man sich die betreffende Szene des Evangeliums ins Gedächtnis gerufen, sich an den Ort, wo sie spielt, versetzt und die Gnade, die »man begehrt«, erbeten hat, soll man »die Personen betrachten, soll hören, was sie sprechen, sehen, was sie tun . . . und darüber nachdenken, um daraus Nutzen zu ziehen«. Die Technik ist klar. (Ignatius hat sie übrigens keineswegs einfach erfunden, sie liegt bereits in einer sinnvoll geführten »lectio divina«, wie das Mittelalter sie gekannt und geübt hat.)

¹ In seiner kommentierten Ausgabe der »Exercices Spirituels« (Desclée de Brouwer), S. 71, Nr. 1.

Für Ignatius ist jede Szene des Evangeliums *ein Mysterium*, besser gesagt: ein Aspekt des einzigen Mysteriums: der Person des menschengewordenen Wortes. »Sobald ich morgens erwache« – so empfiehlt er – »mir die Kontemplation erinnern, die zu halten ich vorhabe.« Etwa bloß, um besser zu betrachten? Keineswegs, sondern »mit dem Wunsch, das ewige, menschengewordene Wort besser kennenzulernen, um ihm besser zu dienen und ihm besser zu folgen«. Welch jähe Ausweitung des Vorgangs der Kontemplation auf eine im tiefsten Sinn spirituelle Schau hin!

Angesichts dieser Ausweitung übersteigt sich alle Technik. Um die personale Begegnung mit dem menschengewordenen Wort zu sichern, fordert Ignatius vom Exerzitanden, alle Kräfte der Innen- und Umwelt in Bewegung zu setzen: Dunkelheit und Licht, gutes und schlechtes Wetter (130, 7; 229, 7), Weise des Essens, des Schlafens, der Bußübungen (130, 8; 229, 8), Ruhezeit, während der er seine Gedanken mit Dingen beschäftigt, die zum kontemplierten Mysterium passen (229, 2–3). Bei der Kontemplation treten bald auch die geistlichen Sinne ins Spiel, und nicht mehr bloß Gesicht und Gehör: »Durch Geruch und Geschmack riechen und schmecken den unendlichen Duft und die unendliche Süßigkeit der Gottheit« (124). In der »dritten« und »vierten« Woche treten zur sinnhaften Erfassung des Mysteriums »Erwägungen« hinzu: »Erwägen, der betrachteten Szene entsprechend, was Christus unser Herr in seiner Menschheit erleidet oder erleiden will . . . Erwägen, wie die Gottheit sich verbirgt . . . Erwägen, wie er dies alles um meiner Sünden willen erduldet« . . . (195, 196, 197). Und das nicht in einem bloßen Auf-sich-zukommen-Lassen, sondern mit persönlicher Anstrengung: »Hier mit großer Bemühung einsetzen und versuchen, mich zum Leiden, Trauern und Weinen zu bewegen« (195, 4). In der »vierten« Woche wird die Anstrengung dahingehen, in sich die geistliche Freude hervorzubringen (229). Schließlich überläßt Ignatius den Sich-Übenden seiner eigenen geistlichen Bewegung: dieser »verlängert oder verkürzt« seine Kontemplationen je nach seinem Bedürfnis, er verweilt oder macht voran, je nach dem Wehen des Geistes. »Und das alles«, erklärt Ignatius, »ist nur eine Einführung und eine Methode, um in der Folge (nach Abschluß der geistlichen Übungen) besser und vollständiger zu kontemplieren« (162). Jede Einzelbetrachtung einer Evangeliumsszene erfaßt nur einen Aspekt des Gesamtmysteriums Christi; der Christ wird mit dessen Erfassung sein Leben lang nicht fertig, jede neue Betrachtung aber führt ihn tiefer hinein in die Gesamtschau des Unausschöpflichen (vgl. etwa den großartigen Überblick über die Passion in 208 und 209).

Aus der Ignatianischen Betrachtung des Evangeliums sollte man vor allem keinen unersteigbaren Berg machen. Ignatius' Zugang ist ein ganz einfacher. Er zeigt ihn uns in der Kontemplation der Menschwerdung: »Unsere Herrin und Josef . . . und das Jesuskind nach seiner Geburt betrachten. Ich mache mich, *als ob ich dabei gegenwärtig wäre*, zu einem kleinen Bettler und einem

kleinen unwürdigen Knecht, der sie anschaut, sie kontempliert und ihnen in ihren Nöten dient mit der größtmöglichen Ergebung und Ehrfurcht« (114). Ich soll also dem Ereignis, das sich in der Schilderung begibt, gleichzeitig werden, nicht nur in der körperlichen Gegenwärtigkeit eines Neugierigen oder bloßen Zuschauers, auch nicht nur als ein Bewundernder, sondern in einer gesamthaft-tätigen Gegenwart des Geistes, des Herzens, des ganzen freien Wesens, und dies kraft des Glaubens, innerhalb der umfassenden Wirklichkeit des Glaubens. Es geht schlicht darum, ins Innere des Mysteriums einzutreten, aktiv Anteil daran zu gewinnen. Dann fügt sich die tiefe Sehnsucht des Exerzitanden, soweit er es vermag, in die Sehnsucht Gottes selbst ein: das Evangelium wird gelebt.

Alles bisher Ausgeführte gipfelt in jener Betrachtung, die Ignatius als »Kontemplation zur Erlangung der Liebe« vorstellt. In den Ausgaben der »Geistlichen Übungen« ist es üblich, sie ans Ende der »Vier Wochen« zu stellen; indes wußte man von jeher, daß sie an jeden beliebigen Ort und Zeitpunkt der Exerzitien gestellt oder auch ganz davon losgelöst werden kann. Von Anfang der »Geistlichen Übungen« an gibt uns Ignatius diese Definition der geistlichen Vollkommenheit mit auf den Weg: »Dank den immerwährenden Kontemplationen und Erleuchtungen des Geistes erwägen, meditieren und kontemplieren die Vollkommenen besser, wie Gott unser Herr jedem Geschöpf nach seiner Wesenheit, Gegenwart und Mächtigkeit einwohnt« (39): man erkennt darin umrißhaft schon die Betrachtung zur Erlangung der Liebe. Auf diesen *dauernden* Zustand der Kontemplation und Geisteserleuchtung hin will diese Übung uns hinführen. Der Text ist entscheidend.

Hier somit erhält der Begriff Kontemplation seine ganze Weite. Er bezeichnet nicht mehr eine besondere Technik, Methode, Erfahrungsweise. Alle diese Besonderheiten sind in ihm integriert. Ignatius läßt hier alle Formen »Geistlicher Übungen« zusammenspielen, die er zu Beginn seines Büchleins aufgezählt oder im Verlauf der Tage empfohlen hatte: meditieren, anschauen, erwägen, überlegen, anbieten und sich darbieten, mündlich und geistlich beten, sich erinnern usf. Das gesamte Sein des Menschen muß in den kontemplativen Zustand eintreten, um der Liebe teilhaft zu werden. Nunmehr handelt es sich um einen dauernden Seelenzustand, eine grundlegende Lebenshaltung, eine Weise, unsere existentielle Bezogenheit auf Gott zu leben. Die Präambeln der berühmten Kontemplation bezeugen es klar: »Sehen, wie ich vor Gott unserem Herrn *bin* . . . Erbitten eine innere Einsicht in *alles* empfangene Gut, daß ich durch eine *volle* Anerkenntnis in *allem* seine göttliche Majestät lieben und ihr dienen kann« (232, 233).

Und beachten wir wohl: diese Kontemplation bringt uns nicht von selbst die Liebe ein; man verrichtet sie, »um die Liebe zu erlangen«. Sie mündet nicht von selbst in die Einigung, sondern macht uns dazu verfügbar. Sie ist Anstrengung auf das Ziel zu, nicht selber das Ziel. Sie bewegt uns zu einer

vollen Selbsthingabe an Den, Der uns alles gegeben hat, aber unser Angebot endet mit einer Bitte: »Gib mir deine Liebe und Gnade.« Man kann die Liebe Gottes »erlangen«, sie aber nicht erkämpfen.

Wir befinden uns hier weit jenseits einer »Weltanschauung« oder einer philosophischen Meditation. Wir stehen – und zwar von Anfang an – im Raum des Glaubens. Wir bewegen uns sogar im Herzen des trinitarischen Geheimnisses, der Mysterien der Menschwerdung des Wortes und der Erlösung, ja im Herzen der »Rekapitulation« aller Dinge in Christus, nach der Lehre des Kolosser- und Epheserbriefes.

Vielleicht – das ist nur eine Hypothese, aber eine recht naheliegende – liefert uns dieser Text heimlich eine vertrauliche Mitteilung des hl. Ignatius über seine persönliche Gotteserfahrung. Er ist ja ebenso sehr Realist wie Mystiker: in der ganzen Dichte der weltlichen Existenz stellt er und löst er die Frage seiner Gottbeziehung. Das Weltall im ganzen, jeder Mensch im besonderen ist in Gott eingehüllt und von Ihm durchdrungen; der Mensch atmet, lebt und handelt in Gott, er badet in ihm. Nach Ignatius ergreift uns Gott in unserem unmittelbaren Dasein und Handeln; dem aber entspricht auch, daß wir in unserem unmittelbaren Dasein und Handeln Gott erfassen. Nur im Konkreten der Existenz enthüllt Gott sich als die Liebe, ist er gegenwärtig als die Liebe, müht er sich mit uns und für uns als die Liebe, schafft er uns selbst nach seinem Bild und durch seine Gnade um in die Liebe. Jeder Akt, jedes Ereignis hat göttlichen Sinn: ihn wahrzunehmen erfordert »immerwährende Kontemplation und Erleuchtung«. Dies heißt dann »in der Aktion kontemplativ« sein.

Ignatius war dies. Laynez hat es einmal Nadal anvertraut: »Ignatius ist ein ganz außergewöhnlich intimer Vertrauter Gottes (*Deo familiarissimus selectissime*), denn er hat alle Visionen überstiegen, sowohl die realistischen (etwa Christus, Maria usf. gegenwärtig sehen), wie die bildlichen und die durch subjektive Vorstellungen erfolgenden; er lebt in einem Zustand (*versatur*) reiner innerer Erkenntnis, in der Einheit Gottes (*in unitate Dei*) (Hier. Nadal, Font. narr, 2, 315 n 10). Wenn dieser Zustand – wie das Leben des hl. Ignatius es beweist – die apostolische Wirksamkeit und die Beziehungen zu den Mitgeschöpfen in sich einschließt, entspricht er nicht nur der »Betrachtung zur Erlangung der Liebe«, sondern der durch Betrachtung erlangten Liebe selbst.

Bestellt zum Diener der Kirche¹

Von Bischof Friedrich Wetter

Vor einiger Zeit hörte ich einen Priester sagen: »Ich koche in hundert Töpfen, aber nichts wird gar.« Wir können nachempfinden, was diesen Mitbruder bedrückte: er fühlte sich zerrissen durch das Hunderterlei seines Dienstes. Tatsächlich ist das Aufgabenfeld des Priesters so bunt und vielfältig wie kaum noch in einem anderen Beruf. Diese Vielfalt des Dienstes hat zugleich eine vielfältige Beanspruchung zur Folge, vor allem eine Beanspruchung unseres Innersten, weil wir den priesterlichen Dienst nicht als Funktionäre tun dürfen, sondern ihn mit dem Einsatz des Herzens zu leisten haben. Deshalb ist die Gefahr so groß, daß wir durch das Vielerlei unserer Arbeit uns nicht nur überfordert fühlen, sondern auch innerlich zerrissen werden. An solcher Zerrissenheit leiden heute viele von uns; an ihr kann man sogar verbluten, allen Mut und alle Zuversicht verlieren und resignieren.

Was können wir tun, um dieser Gefahr entgegenzutreten? Eines scheint mir dabei sehr wichtig: Wir müssen uns wieder mehr auf das Wesentliche besinnen, die großen Zusammenhänge sehen, in die wir durch unsere Sendung hineingestellt sind. Wir brauchen so etwas wie ein Koordinatensystem, in das wir die vielfältigen Dienste einordnen können, das uns hilft, den Stellenwert und den Sinn der einzelnen Tätigkeiten besser zu erkennen. Wir müssen unsere Aufmerksamkeit auf die entscheidende Mitte unseres Auftrages richten, den es in den Alltätlichkeiten der Arbeit zu verwirklichen gilt.

Das vierzigjährige Priesterjubiläum Ihres Herrn Bischofs ist ein willkommener Anlaß zu einer solchen gemeinsamen Besinnung. Der Festtag des Bischofs ist ja auch das Fest seiner Priester. Der vierzigste Jahrestag seiner Priesterweihe weist hin auf die Gemeinsamkeit im Priestertum. Diese Gemeinsamkeit zwischen Bischof und Priestern ist durch die Bischofsweihe keineswegs gelockert, sondern sogar vertieft worden. Denn durch seine Weihe zum Bischof ist er nicht aus der Gemeinschaft der Priester herausgenommen, sondern tiefer in sie hineingestellt worden. Der Bischof ist nämlich die Mitte des Presbyteriums und dadurch einem jeden Priester noch enger verbunden. Das Priesterjubiläum des Bischofs ist darum für alle ein Anlaß, sich wieder neu auf das Priestertum, das uns alle verbindet, zu besinnen.

Es ist nicht möglich und auch gar nicht nötig, in diesem Vortrag eine Theologie über das Wesen des Priestertums zu entfalten. Ich möchte Ihnen nur

¹ Dieser Vortrag wurde anläßlich des vierzigjährigen Priesterjubiläums von Herrn Bischof Heinrich Maria Janssen vor den Priestern des Bistums Hildesheim am 5. September 1974 gehalten. Der Stil des Vortrags wird in der Wiedergabe beibehalten.

durch ein paar Gedanken eine Grundlinie aufzeigen, die helfen kann, das Geheimnis unseres Priestertums besser zu verstehen und aus dieser Sicht heraus unseren Dienst besser zu erfüllen.

I

Beginnen wir bei unserem Verkündigungsauftrag. Er wird vom Zweiten Vatikanischen Konzil als erste Aufgabe der Priester bezeichnet. Im Dekret über Dienst und Leben der Priester sagt das Konzil: »Da niemand ohne Glauben gerettet werden kann, ist die erste Aufgabe der Priester als Mitarbeiter der Bischöfe, allen die frohe Botschaft Gottes zu verkünden, um so in der Erfüllung des Herrenauftrags: ›Gehet hin in alle Welt und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen‹ (Mk 16, 15), das Gottesvolk zu begründen und zu mehren . . . Die Priester schulden also allen, Anteil zu geben an der Wahrheit des Evangeliums« (Nr. 4). Unsere erste Aufgabe ist demnach der Dienst am Wort. Da die Verkündigung des Wortes Gottes Glauben weckt und stärkt, ist diese Aufgabe Dienst am Glauben.

Das Wort, das wir verkünden, ist nicht unser Wort. Wir haben es nicht aus uns. Wo finden wir es also? In der heute um sich greifenden Unsicherheit ist diese Frage von fundamentaler Bedeutung. Wir hören nicht nur viele Gläubige voll Sorge fragen: Was kann man denn noch glauben?, auch viele Priester suchen in ihrer Ratlosigkeit Hilfe: Was kann man denn noch predigen? Wo also finden wir das Wort Gottes, das wir zu verkündigen haben?

Der Herr verweist uns an die Kirche. Denn ihr hat er in den Aposteln sein Wort anvertraut. Der Glaube der Kirche der apostolischen Zeit ist eingegangen in die Schrift, die darum für alle Zeiten Maßstab des Glaubens ist. In ihrem Glauben bewahrt die Kirche diese Botschaft.

Wir sind aber nicht an die Kirche nur des Anfangs verwiesen, sondern an die Kirche, die damals ihren Anfang genommen hat und als dieselbe heute lebt; an die Kirche, die die Jahrhunderte durchschreitet und in ihrer lebendigen Memoria, ihrem gelebten Glauben, das Evangelium des Ursprungs bewahrt und durch die Zeiten trägt. Im Laufe der Geschichte macht die Kirche mit dem ihr anvertrauten Wort auch neue Erfahrungen, wodurch ihr Wissen um Gottes Wort bereichert wird. Die eine Kirche ist darum auch die einzige lebendige Brücke, die uns mit der frohen Botschaft verbindet, die zu einer bestimmten geschichtlichen Stunde vor Jahrhunderten durch Jesus Christus ergangen ist.

Gewiß gibt es auch andere Wege, mit jenem Anfang in Berührung zu kommen. Nehmen wir die historisch-kritische Methode, die in der Exegese größte Bedeutung erlangt hat und aus der Arbeit der Bibelwissenschaft und der Theologie überhaupt nicht wegzudenken ist. So hilfreich und notwendig diese Methode ist, sie hat ihre Grenze. Sie stellt das Damalige als Damaliges dar,

in seiner historischen Ursprünglichkeit. Sie deutet das Zeugnis, das damals Menschen der Kirche von ihrem Glauben abgelegt haben, aus dem historischen Kontext. Aber es ist nicht möglich, daß wir auf diesem Weg eintreten in die Gemeinschaft der Glaubenden damals, das heißt an ihrem Glauben teilhaben und so selbst Glaubende werden. Sie bringt uns in Berührung mit Dokumenten des Glaubens jener Zeit, aber nicht mit der lebendigen Glaubensgemeinschaft von damals. Somit kann sie uns auch nicht jenes innere Verständnis des Wortes schenken, das nicht durch wissenschaftliche Methoden, sondern nur durch gläubiges Ergreifen der Botschaft gewonnen werden kann.

Die Kirche ist das Subjekt des Glaubens. »Ipsa credit Ecclesia. Somit ist der Glaube des Christen nichts anderes als eine Teilnahme an diesem Glauben der Kirche und kann auch niemals etwas anderes sein.«² Wenn wir uns glaubend in die Kirche hineinbegeben, dann teilen wir den Glauben aber nicht nur mit den heute lebenden Mitgliedern der Kirche, sondern mit der ganzen Kirche, die sich mit den Aposteln auf den Weg gemacht hat und als das eine große Subjekt des Glaubens durch die Jahrhunderte schreitet.

Für unseren Dienst am Wort sind wir also zunächst an die Kirche verwiesen. Bevor wir verkündigen können, muß ihr Glaube unser Glaube werden. Im Buch Ezechiel lesen wir, wie der Herr zum Propheten spricht: »Öffne deinen Mund und iß, was ich dir gebe! Ich schaute – da war eine Hand zu mir her ausgestreckt; sie hielt eine Buchrolle. Er breitete sie vor mir aus. Sie war innen und außen beschrieben. Geschrieben stand auf ihr: Klage, Seufzen und Weh. Er sagte zu mir: Menschensohn, iß, was du vorfindest! Iß diese Rolle! Dann geh und rede zum Haus Israel! Ich öffnete meinen Mund, und er ließ mich diese Rolle essen. Er sagte zu mir: Menschensohn, gib sie deinem Leib zu essen und fülle dein Inneres mit dieser Rolle, die ich dir gebe! Ich aß sie, und sie war in meinem Mund süß wie Honig. Er sprach zu mir: Menschensohn, geh hin zum Haus Israel und rede mit meinen Worten zu ihnen!« (Ez 2, 8–3, 4 vgl. Offb 10, 8–11). Der Prophet, der Gottes Botschaft weiter-sagen soll, muß diese Botschaft zuerst selbst aufnehmen. Er muß sie sich so aneignen, daß sie ihm wie die Speise in Fleisch und Blut übergeht. Das gleiche gilt von uns. Der Herr hat der Kirche sein Wort anvertraut. Wir müssen die Buchrolle des Gotteswortes essen, die in der Kirche verwahrt ist, das heißt uns den Glauben der Kirche aneignen. Wir müssen uns mit dem Glauben der Kirche identifizieren. Das ist die unabdingbare Voraussetzung für die Verkündigung. Wir haben ja nicht unsere Weisheit vorzutragen, sondern Gottes Botschaft zu überbringen. Durch unser persönliches Glaubenszeugnis haben wir den Glauben der Kirche zu bezeugen.

Ein Kriterium, wie weit wir uns mit der im Glauben der Kirche verwahrten Botschaft identifizieren, ist unsere Bereitschaft, die ganze Botschaft zu be-

² Henri de Lubac, *Geheimnis aus dem wir leben*. Einsiedeln 1967, S. 69 f.

zeugen, oder unsere Neigung, bestimmte Wahrheiten zu verschweigen. Als sich Paulus in Milet von den Ältesten verabschiedete, sagte er zu ihnen: »Ihr wißt, wie ich nichts verschwiegen habe von dem, was heilsam ist: ich habe es euch verkündet und euch gelehrt, öffentlich und in den Häusern . . . Ich habe es nicht unterlassen, euch den ganzen Willen Gottes zu verkündigen« (Apg 20, 20. 27). In seiner Rechenschaft beim Abschied betont der Apostel gleich zweimal, daß er alles verkündet hat. Das ist auch unsere Aufgabe, nichts zu verschweigen, nichts auszulassen, sondern die ganze Botschaft weiterzugeben. Gewiß muß man bei den einzelnen Vorgängen der Verkündigung auswählen. Wir können in einer Predigt nicht alles sagen. Es gehört sogar zur Predigt-kunst, einen wichtigen geeigneten Gedanken der Botschaft auszuwählen und ihn konsequent durchzuführen. Aber die Verkündigung einer Einzelwahrheit muß aus dem gläubigen Ja zur ganzen Botschaft kommen und muß in diesem Kontext gesehen werden. Die Identifikation mit der ganzen Botschaft müßte auch zur Folge haben, daß wir gewisse Glaubenswahrheiten nicht schweigend übergehen und daß im Laufe der Zeit alles Wichtige in der Verkündigung zur Sprache kommt. Ob uns in diesem Punkt eine Gewissenserforschung nicht gut täte?

Eine derartige Identifikation mit dem Glauben der Kirche stellt an uns die hohe Forderung: selbst ganz zurückzutreten und uns ganz in den Dienst des Wortes zu stellen. Wir haben nur Stimme zu sein, mit der ein anderer ruft, zunächst die Kirche, aber nur zunächst. Denn im Wort der Kirche erhebt Jesus Christus selbst seine Stimme.

Dies gilt es noch näher zu bedenken. Bei Joh 14, 24 sagt Jesus: »Das Wort, das ihr hört, ist nicht mein Wort, sondern das des Vaters, der mich gesandt hat.« Jesus spricht also nicht aus sich selbst. Er hat, was er sagt, vom Vater empfangen und gibt es weiter als Wort des Vaters. Hier wird eine Struktur sichtbar, die für die gesamte Verkündigung von durchgreifender Bedeutung ist. Denn auch der Priester muß sagen, daß das Wort, das er verkündet, nicht sein Wort ist, sondern das Wort der Kirche, die ihn gesandt und zum Verkünder bestellt hat. In seinem Wort meldet sich die Kirche zu Wort. Von der Kirche gilt aber dasselbe. Auch ihr Wort ist nicht das ihre, sondern das Wort des Herrn, das ihr anvertraut ist. Wie der Priester sich nicht selbst zu verkünden hat, so auch die Kirche nicht. In der kirchlichen Verkündigung kommt der Herr selbst zu Wort. Wenn wir das Wort des Herrn aus dem Johannes-evangelium nochmals aufgreifen, setzt sich diese Linie fort. Denn auch Jesus verkündet nicht aus sich, sondern das Wort des Vaters, so daß durch ihn der Vater zu uns spricht.

Demzufolge erhebt in der kirchlichen Verkündigung, die uns Priestern als erste Aufgabe unseres geistlichen Amtes aufgetragen ist, Gott selbst seine Stimme. In der Gestalt unseres menschlichen Wortes gelangt Gottes Wort zu den Menschen. In diesem Sinn schreibt Paulus im 1. Brief an die Thessaloni-

der (2, 13): »Darum danken wir Gott unablässig dafür, daß ihr das Wort Gottes, das ihr durch unsere Predigt empfangen habt, nicht als Menschenwort, sondern als Gottes Wort angenommen habt, was es in Wahrheit ist.«

Derselbe Sachverhalt kommt vielleicht noch deutlicher in 2 Kor 5, 20 zum Ausdruck, wo Paulus bezeugt, daß durch das Wort des Apostels Gott selbst uns anspricht: »Wir sind also Gesandte an Christi Statt, und Gott ist es, der durch uns mahnt.«

Die Tatsache, daß im Wort der kirchlichen Verkündigung, also durch unsere Verkündigung, letztlich Gott selbst zu Wort kommt, ist von entscheidender Bedeutung für das Ziel aller Verkündigung. Ihr Ziel ist es nämlich, Glauben zu wecken und zu stärken. Der Glaube ist aber als *virtus theologica* unmittelbar auf den sich offenbarenden Gott gerichtet, nicht auf die Kirche oder gar auf den Priester. Das Zweite Vatikanische Konzil sagt in der Konstitution über die göttliche Offenbarung (Nr. 5): »Dem offenbarenden Gott ist der Gehorsam des Glaubens zu leisten. Darin überantwortet sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit, indem er sich ›dem sich offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft‹ und seiner Offenbarung willig zustimmt.« Man könnte Glauben auch so umschreiben: Der Glaube ist die Antwort, die der Mensch mit sich selbst Gott gibt, ihm, der in der Offenbarung sich selbst dem Menschen schenkt. So notwendig die kirchliche Vermittlung ist, wenn Glaube geweckt und erhalten werden soll, so notwendig gehört aber auch die Unmittelbarkeit zwischen Gott und dem Menschen zum Glauben. Ohne diese Unmittelbarkeit ist christlicher Glaube nicht möglich.

Von dieser Erkenntnis her wird deutlich, warum wir beim Dienst der Verkündigung selbst ganz zurücktreten müssen; warum wir nur noch Stimme sein dürfen für einen anderen: zunächst für die Kirche, aber gerade dadurch für den Herrn, durch den Gott selbst zu den Menschen spricht. Nur dann werden die Hörer des Wortes von dem sie anrufenden Gott getroffen; nur so wird der Glaube entzündet und gestärkt; nur so kann auch bei unserer Verkündigung geschehen, was uns die Apostelgeschichte von den Hörern der Pfingstpredigt berichtet: »Als sie das hörten, traf es sie ins Herz« (2, 37).

Ob nicht hier ein neuralgischer Punkt, vielleicht sogar der neuralgische Punkt unserer heutigen Predigtnot liegt? Gewiß sind die Dinge, die einem in einer guten Homiletik beigebracht werden, wichtig und hilfreich. Aber das Entscheidende liegt doch tiefer: daß wir uns so in den Dienst des Wortes stellen, daß wir nur noch Stimme sind, Stimme der Kirche und dadurch Stimme des Herrn.

II

Nachdem wir den Dienst der Verkündigung bedacht haben, wenden wir uns dem sakramentalen Dienst des Priesters zu.

Der sakramentale Dienst gehört zum unaufgebbaren Kern des priesterlichen Tuns. Wenn, wie das Konzil sagt, die Verkündigung die erste Aufgabe des Priesters und somit die Grundlage all seines Tuns ist, so ist die Feier der Sakramente, unter denen die Eucharistiefeier eine Sonderstellung einnimmt, als Höhepunkt seines Tuns zu bezeichnen. Die Sakramente könnten wir als Brennpunkte oder Kristallisationspunkte in seinem Arbeitsfeld bezeichnen.

In welcher Funktion handelt der Priester, wenn er die Feier der Sakramente begeht? Die alte Lehre der Kirche finden wir ausgedrückt in einer bekannten Formel, die seit etwa 1200 gebräuchlich ist: Der Spender des Sakramentes muß die Absicht haben, zu tun, was die Kirche tut; er muß handeln »cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia«³. Diese Formel enthält zwei Aussagen: 1. Bei der Spendung der Sakramente handelt die Kirche. Sie spendet die Sakramente, das heißt, die Kirche tauft, sie feiert Eucharistie, sie gewährt Buße. Die Aussage wird noch vertieft durch die wieder neu entdeckte Sicht der Kirche als Ursakrament. Damit wird gesagt, daß die Kirche als ganze sakramentales Gepräge hat und gleichsam der Wurzelboden ist, aus dem die Sakramente hervorgehen. In den verschiedenen Sakramenten realisiert sich die Kirche, das Ursakrament, heilsmächtig auf den einzelnen hin. Alle Sakramente sind daher aus ihrem Wesen heraus Sakramente der Kirche. 2. Die genannte Formel besagt aber außerdem noch, daß sich der Priester als Spender des Sakramentes in den Dienst der Kirche stellen muß. Er muß die Absicht haben, das zu tun, was die Kirche tut. Er muß sich folglich der Kirche so unterordnen, sich der Kirche so zur Verfügung stellen, daß in seinem Tun ihr Tun sichtbar wird, ja noch mehr: daß sie selbst durch ihn handelt. Er handelt als *Minister Ecclesiae*, als Diener der Kirche. Dies ist konstitutiv für das Sakrament. Ohne diese Unterordnung käme das Sakrament der Kirche nicht zustande.

Versuchen wir, uns dies am Sakrament der Buße zu veranschaulichen. Was geschieht, wenn der Priester die Lossprechung erteilt? Zunächst und unmittelbar wird der Büsser dadurch mit der Kirche ausgesöhnt. Er empfängt die *pax cum Ecclesia*. Er wird wieder zur vollen Teilnahme am Leben der kirchlichen Gemeinschaft zugelassen, was sich in der Zulassung zur Eucharistie am deutlichsten auswirkt. Auch wenn sich der sakramentale Vorgang unter vier Augen im Verborgenen abspielt, so besitzt er doch aus der Natur der Sache Öffentlichkeitsrang. Denn indem der Priester die Lossprechung erteilt, wird der Büsser wieder in die Gemeinschaft der Universalkirche voll aufgenommen. Der Wiederversöhnte hat das Recht und ist befähigt, wo immer auf der weiten Welt sich Kirche zusammenfindet, am Gottesdienst teilzunehmen und die Eucharistie zu empfangen.

Woher hat die Lossprechung durch den Priester diese Wirkung, die sich auf die weltweite kirchliche Gemeinschaft erstreckt? Aus der Tatsache, daß im

³ Konzil von Florenz, DS 1312.

Priester, der das Sakrament verwaltet, die Kirche, die *Ecclesia universalis*, handelt. Zu diesem Tun ermächtigt die Kirche den Priester, indem sie ihm die entsprechende Vollmacht verleiht. Andererseits muß sich der Priester dem Tun der Kirche unterordnen, das heißt als *Minister Ecclesiae* handeln, denn nur so handelt sie durch ihn.

Die Aussöhnung mit der Kirche, die *pax cum Ecclesia*, ist aber nur die erste und unmittelbare Wirkung des sakramentalen Geschehens. Indem der Büsser wieder voll in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen wird, empfängt er die Vergebung seiner Schuld durch Gott. Das Erbarmen Gottes wird durch die Kirche vermittelt. Durch die *pax cum Ecclesia* wird ihm die *pax cum Deo* gewährt.

Dasselbe gilt auch für das Tun des Priesters bei der Verwaltung dieses Sakramentes. Zunächst und unmittelbar handelt der Priester im Auftrag und in der Vollmacht der Kirche, als Diener der Kirche. Aber gerade dadurch wird er Diener Jesu Christi, der im Tun des Priesters selbst wirksam wird und durch das Wort Gottes der Vergebung, das der Priester spricht, selbst die göttliche Verzeihung zusagt und gewährt.

Dieselbe Struktur ließe sich auch bei den übrigen sechs Sakramenten aufzeigen, wenn auch zugestanden werden muß, daß sie sich nicht in jedem Fall so durchsichtig darstellen läßt. Das Beispiel Bußsakrament mag genügen. An ihm sollte etwas Grundsätzliches deutlich werden: Der Priester muß sich so einfügen in das Ganze der Kirche, daß er ihr Diener wird und sie durch ihn handelt. Nur so ist er Diener Christi, durch den der Herr selbst handelt. Die ekklesiale Dimension gehört zum Wesen des neutestamentlichen Priestertums.

Damit ist eine wichtige Feststellung getroffen, die für unser tägliches Tun von großer Bedeutung ist: Das Tun der Kirche ist uns vorgegeben. Wenn ich bei der Spendung der Sakramente die Absicht haben muß, das zu tun, was die Kirche tut, so bedeutet dies die Priorität des Tuns der Kirche. Das Vorrangige ist das, was die Kirche tut, und ich füge mich so ein, daß sie es durch mich tut. Ihr Tun ist dem meinigen grundsätzlich vorgegeben, nämlich in der gesamtkirchlichen Gemeinschaft, die sich nicht nur über die gesamte Erde erstreckt, sondern auch die Jahrhunderte umspannt, angefangen von den Tagen der Apostel bis heute. Dieses Tun der Kirche soll durch unser priesterliches Tun an dem Ort, der uns zugeteilt ist, auf die Menschen hin, die dort leben, konkret verwirklicht werden. Die konkrete Verwirklichung ist unsere Aufgabe, aber was zu verwirklichen ist, das ist das heilsmächtige Tun der Kirche. Und unser Tun kann nur insofern heilsmächtig, d. h. im wahren Sinn erfolgreich sein, als darin das Tun der Kirche lebendig wird. Denn nicht uns als Einzelpersonen hat der Herr seine Heilsmacht verheißen und anvertraut, sondern seiner Kirche, die er zum Sakrament, das heißt zum Zeichen und Werkzeug des Heils gemacht hat. Heilsmächtigkeit und Heilswirksamkeit sind uns nur als Teilhabe an der Heilsmacht der Kirche gegeben.

Diese grundlegende Priorität des Tuns der Kirche vor dem Tun des einzelnen Priesters drückt sich aus in der Tatsache, daß die Kirche bestimmt, wie die Sakramente und der Gottesdienst überhaupt gefeiert werden, und daß sie die entscheidenden Zeichen ihres heilsmächtigen Tuns bis in gewisse Einzelheiten hinein festlegt. So ist für die Feier der Taufe unabdingbar gefordert, daß der Täufling mit Wasser abgewaschen und die trinitarische Taufformel ausgesprochen wird. Zur Feier der Eucharistie sind Brot und Wein erfordert und das Hochgebet, das im Einsetzungsbericht gipfelt. Diese Priorität zeigt sich nicht nur in der Festlegung des sakramentalen Zeichens im engen Sinn, sondern in der gesamten Ordnung des Gottesdienstes und der Sakramente, wie sie zum Beispiel im *Ordo Missae*, in der Ordnung der Kindertaufe, jüngst im *Ordo paenitentiae* vorgelegt sind. Diese Ordnungen lassen im übrigen einen großen Spielraum persönlicher Gestaltung, der von vielen noch gar nicht ausgenutzt wird.

Man hört in den letzten Jahren immer wieder, es komme vor, daß da und dort die kirchliche Ordnung erstaunlich großzügig, bisweilen auch willkürlich gehandhabt werde. Natürlich ist es notwendig, daß wir uns miteinander mühen, die besten Formen für den Gottesdienst zu finden; daß wir unsere Erfahrungen einbringen und sie für die kirchliche Ordnung der Liturgie fruchtbar werden lassen; daß wir unsere Gottesdienste in Formen feiern, die unserer Zeit entsprechen. Wovor wir uns aber hüten müssen, das ist die Privatisierung unseres gottesdienstlichen Tuns. Diese Gefahr liegt heute nun einmal in der Luft. Die Kirche hat nämlich nicht unsere Feier zu der ihrigen zu machen, sondern wir haben ihre Feier zu der unsrigen zu machen. Wenn man hie und da von Willkür bei der Feier des Gottesdienstes hört, muß man sich doch fragen, ob der betreffende Priester die Absicht hatte, das zu tun, was die Kirche tut, oder das, was seinem Geschmack entspricht. Es geht hier nicht einfach um Disziplin, sondern um die entscheidende Frage unseres priesterlichen Dienstes, ob wir nämlich Diener der Kirche sind oder nicht; denn davon hängt ab, ob wir Diener Christi und Ausspender seiner Geheimnisse sind oder nicht. Keiner von uns kann Diener Christi sein an der Kirche vorbei.

Diese Aussage gilt sowohl für den sakramentalen Dienst, der uns aufgetragen ist, wie auch für den Dienst am Wort; ja sie gilt grundsätzlich für unser gesamtes priesterliches Wirken. Und sie gilt nicht nur für den ordnungsgemäßen Vollzug unseres Dienstes im Bereich des Zeichenhaft-Sichtbaren; sie gilt auch, sogar grundlegend für unsere innere Einstellung und Absicht; unsere *intentio* muß sein, das zu tun, was die Kirche tut. Das bedeutet, unser Dienst muß getragen und durchformt werden vom *sentire cum Ecclesia*. Es geht also nicht einfachhin um die exakte Befolgung der Rubriken, sondern darum, daß wir uns mit unserem personalen Selbst – das wird doch bei der *intentio* beansprucht – hineinbegeben in die Bewegung der Kirche auf den

Menschen hin, damit ihr heilhaftes Handeln in unserem priesterlichen Dienst konkrete Gestalt gewinnt. Denn nur so gewinnt Christi heilhaftes Handeln in unserem Tun Gestalt.

III

Wir haben im ersten Teil unseren Dienst am Wort bedacht, im zweiten Teil unseren sakramentalen Dienst und dabei eine durchgreifende Struktur unseres Dienstes gefunden. Wir können Diener Christi nur sein, wenn wir Diener der Kirche sind. Wir wollen nun in einem dritten abschließenden Teil einige Gedanken, die bisher schon angeklungen sind, noch weiter verfolgen, um das Gesamtbild abzurunden und einzelne Aussagen zu ergänzen. Dabei werden einige Fragen, die bei den bisherigen Darlegungen aufgetaucht sind, nochmals angegangen.

1. Im Dienst am Wort haben wir alle dieselbe Botschaft zu verkünden, die die Kirche verkündet. Im sakramentalen Dienst haben wir ebenfalls zu tun, was die Kirche tut. Wenn der eine hier, der andere dort Eucharistie feiert, so ist das die eine Eucharistie der Kirche. Wenn der eine hier, der andere dort predigt, so ist das ein und dasselbe Evangelium, das verkündet wird. Wenn der eine hier, der andere dort tauft, so spendet jeder das *unum baptisma*, die eine Taufe, wie es im Epheserbrief (4, 5) heißt und vom großen Symbolum aufgenommen wird. In ihren Dienern, in uns, tut die Kirche auf vielfältige Weise dasselbe. Wir alle haben durch die Weihe teil an der Sendung der Kirche und an ihrer Vollmacht. Wir alle haben die Aufgabe, die Kirche aufzubauen, die als ein und dieselbe in unzähligen Einzelgemeinden lebt. Was Sie am Aufbau der Ihnen anvertrauten Gemeinde leisten, ist ein Beitrag zum Aufbau der einen, unteilbaren Kirche; das ist Ihr Beitrag zur großen uns allen gemeinsamen Aufgabe.

Deshalb kann der Dienst des Priesters nur in Gemeinschaft ausgeübt werden. Priesterlicher Dienst ist wesentlich Gemeinschaftsdienst. Darum gibt es auch keinen Priester, der nicht zu einem Bischof und damit zu dessen Presbyterium gehört. Zur Priesterweihe gehört wesentlich die Aufnahme ins Presbyterium. Ein Priester außerhalb des Presbyteriums wäre so widersprüchlich wie ein Bischof außerhalb des Bischofskollegiums.

Diese grundlegende Gemeinsamkeit fordert Gemeinsamkeit im Handeln und Gemeinschaft in der mitbrüderlichen Kommunikation. Gerade für Sie in der Diaspora scheint mir das von besonderem Gewicht zu sein. Ich möchte den vielen Sitzungen und Tagungen und Konferenzen und dem zentnerweisen Verschleiß von Papier wahrlich nicht das Wort reden. Mir kommt es auf den Austausch der Erfahrung, der Ermutigung, des guten Rates, der gegenseitigen Hilfe an. Es kann Ihnen doch nicht gleichgültig sein, was Ihre Mitbrüder in den Nachbarpfarreien verkünden, wie sie den Gottesdienst feiern,

was sie in der Seelsorge tun. Das darf Ihnen genau so wenig gleichgültig sein, wie es einem Bischof gleichgültig sein kann, was die andern Bischöfe verkünden und in der Leitung ihres Bistums tun. Diener der Kirche sein bedeutet, in Gemeinschaft mit all denen zu stehen und zu arbeiten, die den gleichen Dienst verrichten.

2. Lassen Sie mich einen zweiten Gedanken aufgreifen, der vorhin schon angesprochen wurde: die Identifikation mit der Kirche. Viele fragen: kann man sich denn mit dieser Kirche, wie sie uns begegnet, identifizieren; mit einer Kirche, in der es manches Unschöne gibt, sogar Skandale; mit einer Kirche, die auch Fehler macht? Manche halten eine volle Identifikation mit der Kirche nicht für möglich und sprechen darum von einer partiellen Identifikation. Es ist unbestreitbar, daß sich heute nicht wenige nur partiell mit der Kirche identifizieren. Das ist verständlich, solange sich die partielle Identifikation auf das Erscheinungsbild der Kirche bezieht, an dem sich auch Allzumenschliches und Sündhaftes findet, das wir nicht zu bejahen brauchen, ja mit dem wir uns gar nicht abfinden dürfen. Aber die Kirche, die sich in der Geschichte in konkreter Gestalt verkörpert, ist zugleich mehr als diese geschichtlich greifbare Verkörperung. Sie ist größer als das, was an ihr sichtbar und greifbar ist. Hier ist zu fragen, ob man sein Ja zu dieser größeren Kirche überhaupt teilen kann. Gewiß kann dieses Ja mit größerer oder mit geringerer Entschiedenheit gesprochen werden. Aber kann es geteilt werden?

Als Diener der Kirche müssen wir ein volles Ja zu ihr sprechen, müssen wir uns mit ihr identifizieren. Und wenn Sie mich fragen: auch mit ihren Fehlern und Mißständen?, so antworte ich: trotz ihrer Fehler und Mißstände. Und wenn Sie mich weiter fragen: warum?, so antworte ich: Weil auch Jesus Christus sein volles Ja zur Kirche sagt; weil auch er sich mit ihr identifiziert, trotz ihrer Fehler und Mißstände, trotz unserer Sünden und unseres Versagens. Wenn wir einen Menschen lieben, bejahen wir ihn, ohne deshalb über seine Fehler und Schwächen hinwegzusehen. Eher sind wir über seine Fehler bedrückt. Aber das hindert uns nicht, ihn als diese Person zu bejahen.

Jesus Christus identifiziert sich mit unserem priesterlichen Tun selbst dann noch, wenn wir kläglich versagen und ihm untreu werden. Diese Zusage hat der Herr bei der Weihe gegeben. Dies steckt in der Lehre vom *character indelebilis*. Christus identifiziert sich mit uns, den Dienern der Kirche, weil er sich mit der Kirche identifiziert. Welchen Grund könnte es darum noch geben, uns selbst nicht mit dieser Kirche zu identifizieren?

3. Mancher wird Bedenken haben, ob die Kirche in den bisherigen Ausführungen nicht zu sehr hervorgehoben worden sei, vielleicht so stark, daß dadurch Christus verdeckt werde. Es gehe doch beim Christsein um eine Christusunmittelbarkeit, die nicht durch das Dazwischentreten der Kirche verdunkelt oder gar durchbrochen werden dürfe. Diese Frage ist meines Er-

achtens sehr wichtig, einmal wegen des Kirchenverständnisses, dann aber auch wegen der heute verbreiteten Ansicht, man könne auch ohne Kirche, an ihr vorbei zu Christus gelangen; und schließlich auch wegen der Frage, die wir kritisch an uns selbst richten müssen, ob die Kirche und wir selbst in ihr Christus vor der Welt nicht eher verdecken als aufdecken.

Wenden wir uns nun zur Klärung des Kirchenverständnisses dem Verhältnis Christus–Kirche zu. Was wäre die Kirche ohne Christus? Hören wir Henri de Lubac, der in seinen Betrachtungen über die Kirche schreibt: »Wenn ihr Reichtum nicht von Jesus Christus stammt, ist die Kirche armselig. Unfruchtbar ist sie, wenn darin nicht der Geist Jesu Christi blüht. Baufällig ist ihr Gebäude, wenn dessen Baumeister nicht Jesus Christus ist und nicht Sein Geist der Mörtel der lebendigen Steine ist, aus denen sie sich zusammenfügt. Unschön ist sie, wenn sie nicht die einzigartige Schönheit des Antlitzes Jesu Christi widerspiegelt und wenn sie nicht der Baum ist, der im Leiden Jesu Christi wurzelt. Falsch ist das Wissen, auf das sie sich beruft, und falsch die Weisheit, die sie schmückt, wenn nicht beides auf Jesus Christus beruht. In der Finsternis des Todes hält sie uns fest, wenn ihr Licht kein erleuchtetes Licht ist, das von Jesus Christus ausgeht. Lüge ist ihre ganze Lehre, wenn sie nicht die Wahrheit verkündet, die Jesus Christus ist. Eitel ist ihr Ruhm, wenn sie ihn nicht in die Demut Jesu Christi setzt. Sogar ihr Name ist uns fremd, wenn er uns nicht sofort an den einzigen Namen erinnert, der den Menschen um ihres Heiles willen gegeben ist. Nichts ist sie uns, wenn sie für uns nicht das Sakrament, das wirksame Zeichen Jesu Christi ist.«⁴ Diesen von der Theologie der Väter gespeisten Text könnten wir so zusammenfassen: Ohne Christus ist die Kirche nichts. Er ist ihr ganzer Reichtum, er ist ihr Leben, er ist ihre Schönheit und ihre Kraft.

Christus gibt sich in die Kirche hinein, er macht sie zur sichtbaren Gestalt seiner Gegenwart, zum heilmächtigen Zeichen seiner Gnade. In ihr ist er am Werk, durch sie wirkt er in den Menschen die Wunder seiner Gnade. Sie ist der Raum, in dem er uns begegnet und wir ihm begegnen. Die Kirche nimmt eine Mittlerstellung ein. Aber was sie uns vermittelt, das ist die Christus-unmittelbarkeit, die uns vom Herrn in ihr gewährt wird. Wir können hier von einer vermittelten Unmittelbarkeit sprechen. Daß dies kein Widerspruch ist, können wir uns an folgendem Beispiel klarmachen. Ein Vater schaut mit seinem Kind einen Festzug an. Da schon viele Menschen die Straße säumen, kann das Kind nichts sehen. Darum setzt der Vater es auf seine Schultern. Das Kind kann nun unmittelbar selbst den Umzug ansehen. Aber diese Unmittelbarkeit ist ihm vermittelt durch den Vater, der es auf seinen Schultern trägt. Dieses einfache Beispiel kann hilfreich sein zum Verständnis der vermittelten Unmittelbarkeit.

⁴ Henri de Lubac, *Betrachtung über die Kirche*, Graz 1954, S. 149.

Man könnte diesen Sachverhalt auch mit dem Begriff Transparenz beschreiben. Die Kirche ist einem Transparent vergleichbar, durch das hindurch der Herr sich selbst sichtbar macht und zu erkennen gibt. Die Kirche hat darum so durchsichtig, so transparent zu sein, daß die Menschen in ihr und durch sie Christus selbst erkennen. In ihrer Gestalt berühren sie ihn. Als Johannes der Täufer gefragt wurde: »Wer bist du?« gab er zur Antwort: »Ich bin nicht der Christus« (Joh 1, 20). Und als die Frage hartnäckig wiederholt wurde, bekannte er ebenso hartnäckig: »Ich bin die Stimme eines Rufers« (Joh 1, 23). Dieses »Ich nicht« ist die Kehrseite für das »Er durch mich«. Wenn die Kirche gefragt wird: Wer bist du?, muß sie wie der Täufer antworten: Ich bin nicht der Christus. Aber das ist nur die Kehrseite des Bekenntnisses, das sie ebenfalls von sich ablegen muß: Ich bin seine Stimme, ich leihe ihm meine Hände, ich bin der Raum, in dem er den Menschen begegnet. Durch mich wirkt er. Durch das, was ich für ihn tue, schenkt er den Menschen ihr Heil, das heißt sich selbst. Diese Christozentrik ist für die Kirche konstitutiv, sie macht ihr eigentliches Wesen aus.

Diese Einsicht in das Wesen der Kirche ist zu übertragen auf den Dienst des Priesters. Wie sie und mit ihr muß er bekennen: Ich bin nicht der Christus. Wie sie und mit ihr ist er nichts ohne Christus. Er ist als Priester ganz auf Christus bezogen. Diese Christozentrik ist für seine priesterliche Existenz konstitutiv. Nur von daher ist es denkbar, daß er *in persona Christi agit*, in der Person Christi handelt, wie das Zweite Vatikanische Konzil das priesterliche Tun charakterisiert⁵. Dasselbe können wir auch umgekehrt ausdrücken und sagen: Christus handelt durch ihn, wie das in dem berühmten Wort des hl. Augustinus ausgesprochen wird: »Mag Petrus taufen, dieser (Christus) ist es, der tauft; mag Paulus taufen, dieser ist es, der tauft; mag Judas taufen, dieser ist es, der tauft.«⁶ Zum Wesen des priesterlichen Dienstes gehört darum die Christuspräsentation: *agere in persona Christi*.

Dieser Christusdienst ist aber nicht ohne Kirche, gleichsam an ihr vorbei, zu leisten. Denn die Kirche ist von Christus her das umfassende Werkzeug, mit dem er das Heil schenkt. Die Kirche ist – und damit wird nicht etwas Beiläufiges, sondern ihr Wesen beschrieben – der Raum, in dem der Herr den Menschen begegnet. Nur hier gibt es Christusunmittelbarkeit, nämlich durch die Kirche vermittelte Unmittelbarkeit. Der Priester kann darum seinen ganz auf Christus bezogenen und einzig von ihm her verstehbaren Dienst nur tun, insofern er sich zum Diener der Kirche macht. Die Kirche verdunkelt oder verstellt also nicht unseren Christusdienst, sondern sie ermöglicht ihn erst. Das schließt allerdings einen unüberhörbaren Appell an die Kirche überhaupt und an uns Priester ein. Wir dürfen uns nämlich selbst nicht für so wichtig halten; wir müssen uns zurücknehmen, klein werden. Was der Täufer von

⁵ Liturgie 33; Kirche 10, 21, 28; Priester 2.

⁶ In Joh 6, 7 (PL 35, 1428).

sich sagte, gilt auch für uns: »Jener muß wachsen, ich aber geringer werden« (Joh 3, 30). Die Größe des Priesters liegt darin, daß er selbst so zurücktritt, daß in seinem Tun der Herr sichtbar wird und wirkt. Wenn man seit einigen Jahren so viel Selbstbespiegelung und Selbstbemitleidung in unseren Kreisen betreibt, so ist das kein Zeichen für unsere Bereitschaft, im Sinne des Täufers geringer zu werden. Ich glaube, wir nehmen uns oft wichtiger als wir sind. Paulus hatte in seinem apostolischen Dienst mehr zu leiden als wir alle. Trotzdem läßt sich in seinen Briefen keine einzige Spur finden, daß er sich selbst bemitleidet hätte. Im Gegenteil, er rühmt sich seiner Leiden, nicht nur der äußeren, auch der inneren. Wie ist das möglich? Weil es ihm niemals um sich selbst ging, sondern um den Herrn. Von Papst Johannes XXIII. wird erzählt, er habe einmal von sich gesagt: Giovanni, nimm dich nicht so wichtig! Davon könnten wir alle lernen. Wir würden uns in vielem leichter tun, und vor allem würden wir transparenter für den, auf den es allein ankommt, für unseren Herrn.

4. Die Struktur der Transparenz der Kirche und des Priesters auf Christus hin hat eine tiefe Grundlage, die wir zum Abschluß noch kurz bedenken wollen. Im ersten Teil unserer Überlegungen ist uns bereits das Wort des Herrn begegnet: »Das Wort, das ihr hört, ist nicht mein Wort, sondern das des Vaters, der mich gesandt hat« (Joh 14, 24). Jesus Christus ist als Mensch demnach selbst transparent für den Vater. Das wird noch deutlicher in dem anderen Wort des Herrn zu Philippus: »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen; wie kannst du sagen: Zeig uns den Vater? Glaubst du nicht, daß ich im Vater bin und daß der Vater in mir ist? Die Worte, die ich zu euch sage, rede ich nicht von mir aus. Der Vater, der in mir bleibt, tut seine Werke« (Joh 14, 9–10). Aus dem Johannesevangelium ließen sich noch mehr Worte anführen, in denen die Transparenz des Herrn auf den Vater hin deutlich wird. Diese Aussagen betreffen zunächst den Menschen Jesus. Aber weil dieser Mensch Gottes Sohn ist, hat er in seinem Menschsein teil an dem ewigen Hinbezogensein des Sohnes auf den Vater und umgekehrt auf das Hinbezogensein des Vaters auf den Sohn. Jesus Christus ist daher in seinem tiefsten Wesen theozentrisch, auf Gott den Vater hinbezogen.

Damit erhält die Christozentrik der Kirche und des priesterlichen Dienstes in der Kirche eine neue Dimension. Sie wird theozentrisch und öffnet sich hinein in die geheimnisvolle Tiefe Gottes. Im innergöttlichen Bereich schenkt der Vater die Fülle seines Lebens und seiner Liebe dem Sohn, so daß diese lebendige Liebe nochmals personale Gestalt gewinnt im Heiligen Geist. Diese Bewegung der Liebe, in der sich Gott selbst schenkt, bordet in der Inkarnation aus dem innergöttlichen Bereich über in die Menschheit des Herrn. Die Liebe, die Jesus erfüllt, ist darum die Liebe Gottes selbst. Durch ihn strömt sie weiter in die Kirche. Die Kirche ist deshalb nicht nur der Raum, in dem wir Christus begegnen, sondern dadurch auch der Raum, in dem wir Gott

begegnen. Die Christusunmittelbarkeit, die uns die Kirche vermittelt, wird zur Gottunmittelbarkeit, die Christus uns vermittelt. Weil die Kirche die Kirche Jesu Christi ist, ist sie auch die Ἐκκλησία θεοῦ, die Kirche Gottes des Vaters.

Erst in dieser Perspektive wird deutlich, worum es im letzten geht, wenn wir Diener der Kirche sind. All unser Dienst, zu dem wir als Diener der Kirche bestellt sind, ist, wie Hans Urs von Balthasar einmal formuliert hat, »Drangabe des Eigenen zur Durchgabe des Göttlichen«⁷. Dies ist das Größte an unserem Tun, das auch das Leiden in der Kirche und das Leiden um die Kirche mit einschließt: durch unseren priesterlichen Dienst schenkt Gott sich selbst den Menschen.

Daß Ihr Dienst in der Kirche von Hildesheim allzeit transparent sei auf Jesus Christus und auf den Vater hin und daß so durch Ihren Dienst Gott selbst sich den Ihnen anvertrauten Menschen schenke, ist mein aufrichtiger Wunsch für Sie alle zum Festtag Ihres verehrten Bischofs.

⁷ Nachfolge und Amt, in: *Sponsa Verbi*. Einsiedeln 1961, S. 122.

»Ein großes Jenseits«

Eindrücke in Lorsch

Von Hans Maier

Landschaft

Der Zeitgenosse kennt den Lorscher Bienensegen. Was weiß er sonst von Lorsch? Eine kleine Stadt in Hessen nahe der Bergstraße, der römischen *Strata Montana*, die östlich vorbeiläuft; im Westen die alte Straße nach Gernsheim und Mainz, die heutige Autobahnstrecke; nach Osten führt, erinnerungsschwer die Siegfriedstraße, weiter nördlich die Nibelungenstraße. Wir sind im oberen Rheingau. Worms ist nahe. Hier suchte Karl Simrock 1851 dem Ort, wo der Nibelungenhort in den Rhein versenkt wurde – vergeblich, denn der Strom hatte längst die Dörfer weggespült, die das mythenhafte Lied als Steckbrief nennt. Noch erinnern Namen wie Guntersblum und Hagenwerth an die Topographie der Nibelungensage. Der Altrhein greift weit ins Land hinein. Da ist das Ried, von Elisabeth Langgässer beschrieben, die Vögel und Pflanzen des Altwassers, die Büsche mit Hexenzwirn und Baumrebe, darüber Pappeln, Weiden und der Wormser Dom – eine Landschaft von »rauschhafter Klarheit«. Lorsch hängt über die Weschnitz, die früher wasserreicher war als heute, mit dem Rheinsystem zusammen, Neckar und Main sind nicht fern. Hier liegt das Zentrum des Alten Reiches, die *vis maxima regni* – und folgerichtig wird das Kloster in der folgenden Zeit, unter Karolingern, Ottonen und Saliern, zu einem geistigen und politischen Mittelpunkt der Zeit.

Die Anfänge freilich sind bescheiden. Der erste Bau duckt sich in einer Einöde zwischen zwei Weschnitzarmen, inselhaft im Fluß wie das frühe Niederaltaich in Bayern – ein geistlicher Brückenkopf rechts des Rheins, wo es damals noch kaum Klöster gibt. Lorsch beginnt als Eigenkloster einer gräflichen Familie. Früh steht es im Zusammenhang mit anderen fränkischen Klostergründungen im Stammgebiet der Karolinger. Von Gorze aus besiedelt, vom Metzser Erzbischof Chrodegang ein wichtiges Jahr lang geleitet, wächst es rasch in die sich bildende fränkisch-aristokratische Reichsorganisation hinein – ein jüngerer Klostertyp, in dem benediktinische Reformimpulse mit fränkischer Systematik im Aufbau geschlossener Herrschaftsgebiete verschmelzen. Fulda und die Reichenau, frühere Gründungen, liegen schon zurück, sie werden in dieser Zeit eingemeindet, frankonisiert, und während die Erinnerung an die großen frühen Christusboten – Pirmin im Süden,

Winfried-Bonifatius im Norden und Osten – verblaßt, entwickelt sich in Lorsch das Neue: Immunität und Königsschutz, das Patrozinium des römischen Martyrers Nazarius, lauffeuerartig am Rhein sich ausbreitend, Neubau und Weihe der Kirche, die nun außerhalb des alten, eng gewordenen Stammsitzes steht. Der Dotation durch den Krieg gehen voraus und folgen unzählige Schenkungen, ein riesiger Streubesitz entwickelt sich von Holland bis zum Oberrhein, Grundlage für das Aufblühen von Kunst, Literatur und Wissenschaft. Mit dem Frankenreich, der »Achsendrehung der Weltgeschichte nach Norden« (H. Pirenne), steigt Lorsch als Reichskloster zu einer weltgeschichtlichen Bedeutung empor – und es sinkt, als die übernationalen Bindekräfte jenes Reiches schwächer werden.

Reichskloster

Der Zeitgenosse hat möglicherweise von einem Kloster im frühen und hohen Mittelalter allzu spiritualistische Vorstellungen. Er denkt an Mönchsgesang, spekulative Theologie und literarisch-künstlerische Kultur. Dies alles gibt es selbstverständlich in Klöstern, auch in Lorsch. Aber die feine Essenz monastischer Tätigkeiten in Gestalt bemalter Codices und Evangeliare ist nicht alles. Die materiellen Grundlagen sind kräftiger und breiter. Ein Kloster dieser Zeit ist kein *réduit* für Ästheten. Es ist kein Freiraum geistiger Muße innerhalb einer durch politische Macht befriedeten Welt, vielmehr muß es sich Freiheit und Muße erst schaffen – durch Macht. So nehmen die Klöster an Grundakten der Landnahme und Staatswerdung teil: an Rodung; an Befestigung; an der Stellung von Kriegern, der Verwaltung von Gütern, an Wirtschaftsexpansion und Erschließung von Steuerkraft. Vergessen wir nicht: das abendländische Kloster dieser Zeit, geprägt durch die Regel Benedikts, ist ein *oikos*, ein wirtschaftlich autarker, nach außen abgesicherter Raum, eine staathaft-geordnete Verdichtung des Lebens in einer Epoche dünner Siedlung, schwankender Herrschaft, fließender sozialer und kultureller Verhältnisse. Klöster in dieser Zeit sind nicht Rückzugsgebiete. Sie sind auch nicht einfach, wie es dem heutigen Betrachter scheinen mag, Residuen spätantiker Kultur in einer Zeit des anarchischen Aufbruchs und Übergangs. Viel eher sind sie Vorposten. In ihnen entwickelt sich religiöse Kultur auf dem harten Grund politischer Selbstbehauptung in einer unfriedlichen Zeit: kein Zufall, daß allenthalben, wie auf der Weschnitzinsel, schwer zugängliche Gebiete für den Beginn solcher Unternehmen ausgesucht werden.

Benedikts Regel hatte, entgegen dem spätantiken Ideal des philosophischen Lebens, die Zweiheit von Gebet und Arbeit in den Mittelpunkt des Ordenslebens gestellt. Eben hierdurch überwand sie ein Mönchsideal reiner Beschauung, *theoria*, in der antike Affekte gegen den *Banausos*, den arbeitenden und erwerbenden Menschen, fortlebten. Individuelle und soziale,

theoretische und praktische Seite des Lebens sind bei Benedikt zu einer neuen, spannungskräftigen Einheit gebracht. Hierin liegt ein Grund für die weltgeschichtliche Wirkung seiner monastischen Normen. Gewiß darf man den Gründer von Monte Cassino nicht zum Vorläufer moderner Arbeitshaltungen, einer innerweltlichen Askese machen; Arbeit wird nicht an Stelle der Muße und Betrachtung gesetzt. Aber sie erhält einen Platz in der asketischen Praxis; sie wird ein Mittel geistig-sittlicher Bildung. Sie wird programmatisch in das christliche Streben nach dem Heil der Seele einbezogen als »Binglied zwischen Welt und Askese« (F. Prinz). Damit verschiebt sich ein jahrhundertealter Wertekanon: Arbeit ist nicht mehr reine Mühsal, *labor improbus*, und Muße ist nicht unbedingt und in jedem Fall ein der Arbeit vorzuziehendes Gut. Denn es gibt neben dem notwendigen *otium*, so weiß es Benedikt, auch die *otiositas*, den Müßiggang als Feind der Seele. Herausfordernd taucht der neutestamentliche Satz, »Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen« in Mönchsregeln auf. Landarbeit, Roden, Forstwirtschaft, Garten- und Landschaftspflege, Bauen werden in den mönchischen Tageslauf einbezogen. In den Ausbauräumen fränkischer Macht wirken rodende und missionierende Mönche als Pioniere, und ihre Arbeit leitet den riesigen mittelalterlichen Landesausbau ein, dessen Ergebnis die Siedlungs- und Landschaftsgestalt Europas auf Jahrhunderte prägt.

Klöster wie Lorsch rücken so von selbst in wirtschaftliche, kulturelle, dynastische und politische Zusammenhänge ein, die weit über die örtliche Wirksamkeit eines Konvents hinausführen. Sie sind Knotenpunkte in einem geschichtlichen Netzwerk, das sich enger und enger knüpft, bis jene verwaltungsmäßige, wirtschaftliche, geistige Durchdringung erreicht ist, die wir mit dem Begriff des modernen Territorial-Staates verbinden. Es wäre aber zu einfach, wollte man die fränkischen Klöster dieser Zeit nur als Instrumente politischer Herrschaftsbegründung und -stabilisierung sehen. Gewiß, das Charisma der Klöster dient auch der Sanktionierung von Herrschaft in einer Zeit, in der alte Geblütsheiligkeit verfällt und neue, rationalere Legitimierungen vordringen in einer vom christlichen Glauben geprägten Welt. Heiligenverehrung in Sippenklöstern des Adels hat stets auch eine politische Seite, vor allem dann, wenn die Klosterinsassen sich aus dem Adel rekrutieren und auch die Heiligen aus den eigenen Reihen kommen. Aber das ist nicht alles. Gotteslob, Fürbittgebet, Bildung von Geistlichen, literarische und kulturelle Tätigkeit der Klöster schaffen rings um die herrschaftliche Sphäre eine neue Dimension. Sie erweitert sich im Lauf der Zeit – im gleichen Maß, in dem vor den Toren und Ländereien draußen eine staatlich befriedete Gesellschaft heranwächst. Jetzt können die Klöster ihre Wehr-, Kultur- und Wirtschaftsaufgaben abbauen, delegieren. Sie können sich *aufs Religiöse* konzentrieren – das erst jetzt als eigener, dem Gesetz des *primum vivere* enthobener Kosmos hervorzutreten beginnt. Sie können die Zeit in die

Schranken fordern, dürfen provozieren und kritisieren, ohne selbst für die Folgen ihres moralischen Tuns politisch voll einstehen zu müssen. Kurz, sie werden zu einem Element der Kirchen- und Politikreform – moralische Gewichte jenseits des politisch-administrativen Instanzenzugs.

Die Reichsabtei Lorsch ist diesen Weg, der zu den Reformorden des Investiturstreits führt und von da zu den Bettelorden des Hoch- und Spätmittelalters mit ihrem bürgerlichen, volkspädagogischen Empfinden, nicht mitgegangen – sie konnte ihn nicht mitgehen. Sie bleibt gebunden an das fränkische und ottonische Modell, an die Gemengelage politischer und kirchlicher Gewalten in der Reichsverfassung – an jene Zeit, in der ein Chrodegang ebenso Abt von Lorsch wie Erzbischof von Metz wie Kanzler des Reiches sein konnte, in der das Übernationale ebenso dominierte wie der Zusammenklang von Kirche und weltlicher Ordnung in der einen *ecclesia*. Das ist die Größe von Lorsch wie auch seine Grenze. Es hat keinen Niedergang erlebt wie andere Klöster. Es verschwindet einfach, als seine Zeit vergangen ist. Der Übergang des Lorschers Klosters und Gebiets an Mainz im Jahre 1232 ist die Zäsur: von da an ist Lorsch nur noch ein Dach für ein paar kleine Konvente; die Geschichte der Reichsabtei mit den über hundert Mönchen der Blütezeit und den rund fünftausend Ländereien zwischen Nordsee und Alpen ist zu Ende. Mehr als ein halbes Jahrtausend umspannt diese Geschichte, sie umschließt den Aufstieg der Karolinger, die Herrschaft Karls des Großen, die Teilung seines Reiches unter den Söhnen Ludwigs des Frommen und die Anfänge Deutschlands unter den Ottonen und Saliern. Ludwig der Deutsche, in dessen Politik zuerst »der Begriff Germania wirksam geworden ist« (G. Tellenbach), wurde, wie sein Sohn Ludwig der Jüngere, in Lorsch begraben. Aber auch der Bayernherzog Tassilo starb hier, nach seiner Absetzung und Verzichtleistung, als Laienbruder im Jahr 797. Die Gründer und Schenker hatten bei der Wahl des Orts nicht nur das mächtige Fulda im Blick, dem Lorsch Konkurrenz machen sollte, sondern auch die Verkehrswege nach Bayern, dessen reiche agilolfingische Klostergründungen dem Frankenreich in dieser Zeit wie eine reife Frucht in den Schoß fallen sollten.

Kultur

Lorsch war reich. Schon bei der Steuereinstufung im Jahr 817 überflügelte es das ältere Fulda. Die ökonomische Prosperität und Liberalität kam den Künsten und Wissenschaften zugute: Bauwerke, Büchersammlungen, Elfenbeinkunst, Wand- und Buchmalerei, dazu die Stellung als Vorort der Reichshistorie, die freilich bald verloren ging, rückten die Abtei an geistiger Ausstrahlung unmittelbar neben die Reichenau, St. Gallen, Weißenburg und Fulda.

Wir sind gewohnt, die Klöster der Spätantike und des frühen Mittelalters und ihre Bewohner vorwiegend als Überlieferer des antiken Bildungsgutes zu sehen: in ihren Schreibstuben sammelt sich das schmal gewordene Rinnsal antiker Literatur und Erziehung, reduziert auf das christlich-propädeutisch Verwendbare aus den Schriften der Dichter und Philosophen und auf die pädagogische Not-Ration der *septem artes*. Ganz ungefähr stimmt dieses Bild. Doch die bewahrende Zuwendung der Christen zu den antiken Schätzen war nichts Selbstverständliches. Wenn schon die heidnische Antike Verfinsterung, radikale Kulturkritik und philosophische Weltflucht kannte – was lag näher, als daß die Christen ihrerseits den Protest gegen die Zeit weitertrieben bis zur völligen Entwertung der Welt? Ansätze gab es genug, zumal im frühen Mönchtum. Nur wenig hätte gefehlt und das weite Feld von Praxis und Poiesis wäre unter dem Ansturm des platonischen »Ontozentrismus« (W. Dilthey) und des christlichen »Gott und die Seele« ins Leere versunken. Erst die theologischen Notbrücken der Väter stellten die abgebrochene Verbindung wieder her. Die *Bibelrhetorik* stilisierte die Heiligen Schriften zu Sprachkunstwerken – also durfte es dem Christen nicht verboten sein, gut zu reden und zu schreiben und Gutgeschriebenes zu überliefern. Die Theorie der *spolia Aegyptiorum* lieferte eine zusätzliche theologische Legitimation: wie die Juden bei ihrer Flucht aus Ägypten Gold und Silber der Ägypter mitnahmen, so sollte auch der christliche Gelehrte den Heiden ihre Schätze entreißen und sie zur Verkündigung des Evangeliums gebrauchen. Freilich, so meint Augustin, auch wer Ägypten reich verläßt, kann doch nicht gerettet werden, wenn er sein Paschamahl nicht gehalten hat. Wissenschaft und Bildung sind also kein Selbstzweck, sie sind neutrale Güter; über ihren Wert entscheidet der richtige Gebrauch.

Als Lorsch gegründet wird, liegen diese Kämpfe schon zurück. Man hat unterscheiden gelernt. Der Glaube hat sich mit den *litterae* eingelassen. Wie anders wäre er zu überliefern gewesen! Es ziemt sich für den Christen, so die allgemeine Überzeugung, nicht nur weise, sondern auch beredt zu sein. Wenn trunkene Lehrer den Wein des Irrglaubens ausschenken, muß man deswegen die Worte nicht anklagen. So werden die antiken Schriften, wo man ihrer habhaft werden kann, gelesen, überliefert, abgeschrieben. Die Lorsch'schen Texte, heute zerstreut zwischen Rom, Wien, Heidelberg und München, enthalten als Kostbarkeiten die fünf letzten Bücher des Livius, einen Teil des Ammianus Marcellinus, die älteste Handschrift des Historikers Florus, eine gleichfalls alte Virgilhandschrift (leider verloren). Christliche Zeugen treten hinzu: ein Martyriologium, eine berühmte Inschriftensammlung aus römischen Kirchen, eine in Lorsch geschriebene Litanei. Und dann setzen schon die Franken ein, mittellateinisch redend mit ungelenker Zunge, an der Spitze Gregor von Tours der Staatshistoriograph. Nur wenig ist geblieben von der Bibliothek, die einst, nach dem Urteil Sebastian Münsters, die herrlichste in

Deutschland war. Nach Heidelberg verschlagen, kam der größte Teil durch Tilly nach Rom – entging dadurch freilich auch der Zerstörung Heidelbergs im Jahre 1689. Manche Schätze sind aber auch schon zu Lebzeiten der Reichsabtei getilgt worden, so die im Auftrag Karls des Großen angelegte Sammlung althochdeutscher Texte, die der Verbrennungsaktion Ludwigs des Frommen zum Opfer fiel. Nur das zauberhafte »sizi sizi bina, indot dir sancte Maria«, der Lorsch'schen Bienensegen, summt und tönt noch leise durch die frühe Geschichte unserer Literatur.

Noch weniger kann sich der heutige Betrachter ein Bild der Basilika und der ausgedehnten Klosterbauten machen. Zu gering sind die Reste, zu viel muß die Phantasie ergänzen; es ergeht einem wie in Cluny, wenn man, umgeben von zerfallenden Fragmenten in einer Stadt, die einst eine einzige riesige Kirche war, im *Musée Ochier* die sorgfältigen Rekonstruktionen von John Kenneth Conant auf sich wirken läßt – der Abstand ist zu groß. Und in Lorsch ist noch weniger erhalten als in Cluny, im Grund nur ein Stück der Vorkirche, eine Zehntscheune aus viel späterer Zeit, Baureste der Fundamente und endlich – als einziges völlig erhaltenes Glanzstück – die Königshalle. Man ermißt die Leistung Friedrich Behns und seiner Nachfolger, die den archäologischen Bestand inzwischen so erschlossen haben, daß man wenigstens die mächtige Ausdehnung dieser ältesten großen Klosterkirche auf dem rechten Rheinufer nachvollziehen kann. Die Königshalle, eine der »wichtigsten Inkunabeln deutscher Baukunst« (G. Dehio), ein zweigeschossiges, unten in dreijochigen Arkaden geöffnetes Bauwerk, ist nach Ost und West mit roten und weißen Sandsteinplatten prächtig verkleidet – eine germanische Antike wie Aachen und Ottmarsheim. Im Obergeschoß ist auf der einen Seite karolingische Architekturmalerei freigelegt worden, daneben stehen gotische Wandbilder aus dem vierzehnten Jahrhundert: Passion und Himmelfahrt Christi, die Krönung Mariens im Himmel, musizierende und singende Engel von einem blaßblauen sternenübersäten Himmel.

Wirkung

Die geschichtliche Wirkung Lorsch's ist schwer meßbar. Gewiß, man weiß: hier ist Schule gehalten, sind Priester ausgebildet worden, Annalen wurden geschrieben, Texte überliefert und ausgelegt. Herrscher gingen aus und ein. Aber nicht einmal der Anteil an der Missionierung des Gebiets steht fest. Folgt man Friedrich Knöpp, so hat Lorsch nicht unmittelbar das Christentum in die Gegend gebracht, »Der Benediktinerorden steht hierin den hochmittelalterlichen Orden mit ihrer werbenden Kraft nicht gleich. Hier ist das fürbittende Gebet und das Gotteslob alles.«

Gerade die leisen Wirkungen, die von den Klöstern ausgingen, entziehen sich einer schematischen Beschreibung. Und doch darf man annehmen, daß die Einflüsse kirchlicher Erziehung, vielfältig sich wiederholend durch Predigt, Liturgie und gemeinschaftliches Leben, unmerklich den Geist der Menschen geformt haben. Sicher haben sie tiefere Spuren hinterlassen als die bewegten äußeren Vorgänge, die Kämpfe und Friedensschlüsse zwischen Kirche und weltlicher Herrschaft. Inmitten des Aufstiegs der partikularen und feudalen Kräfte, der in vielen Teilen Europas dem Zusammenbruch des karolingischen Imperiums folgte, blieb die Kirche der mächtigste Faktor der geistigen Einheit und des sozialen Zusammenhalts. Glaubenslehre und Klosterbildung, ineins mit dem Beispiel christlicher Lebensformen, durchdrangen die mehr und mehr sich differenzierenden lokalen herrschaftlichen Gebilde – eine Historisierung der Kirche in örtlichen Herrschaftsverhältnissen, aus der eine neue Intimität des religiösen Lebens erwuchs. In berühmten Worten hat Karl Friedrich Eichhorn am Ende seiner Schilderung des feudalen Rechtssystems diese Wirkung des verbindenden Glaubens innerhalb der Vielfalt kleiner und kleinster politischer Einheiten gewürdigt: »So aufgelöst aber auch eine Nation mit diesem Systeme der Verfassung, so zersplittert ihre Kraft in eine Menge von einzelnen kleineren und größeren Gesellschaften mit verschiedenem Rechte und verschiedenem Interesse beim ersten Anblick zu seyn scheint, so wurde sie doch durch Übereinstimmung der Sitten, Meinungen und besonders durch Einheit des Glaubens zu einem wahrhaft organischen Ganzen gebildet und dadurch auch äußerlich zusammengehalten.«

Über der Vielfalt hierarchischer Rangstufen, der Pracht und dem Stolz der Mächtigen hält die kirchliche Predigt und Erziehung den Gedanken der evangelischen Gleichheit wach. Er wird im hohen und späten Mittelalter zum Ferment einer Neugestaltung der Gesellschaft. In den Totentanzdarstellungen malt sich diese Zeit das Gegenbild ihrer purpurn-hochmütig einherschreitenden ständischen Ehren und Würden. Der große Rollentausch am jüngsten Tag ist ein Leitmotiv in der Predigt der Bettelmönche. Lorsch liegt lange vor dem Durchbruch dieser Bewegung, aber wir dürfen annehmen, daß die Melodie des »*Media vita in morte sumus*« hier ebenso erklang wie in St. Gallen und auf der Reichenau – die Botschaft der Vergänglichkeit mitten in einem Zeitalter aristokratisch-höfischer Klosterkultur. Ergreifend sagt es der Dichter der Lorsch-Rätsel in schwerfälligen Versen über den Menschen *von Gott und aus Erde geboren*:

Usque quo mortalis claudantur tempora vitae,
Abditus exspectum sub morte novissima fata,
Per genitorem iterum recreandus in ordine primo
in regione poli aut mortis sine fine manendus.

Zu deutsch in der Übersetzung von K. J. Minst:

Jäh sind geschlossen die Tore der Zeiten vergangenen Lebens,
 Unter dem Zwange des Todes erwart' ich mein künftiges Schicksal,
 Harre des Vaters, der wieder, wie einst, mich aufs neue erwecke,
 Daß ich im Himmel, vielleicht auch im Tode in Ewigkeit bleibe.

Gegenwart

Gedenktage sind Verlegenheiten. Dies gilt doppelt, wenn sie so weit zurückreichen wie im Falle Lorsch. Bedeutet die Zwölfhundert-Jahr-Feier der Basilika für uns heutige Deutsche noch etwas – und was? Zu Zeiten von Theodor Heuss wäre noch kein Anlaß für diese Frage gewesen – man lese nur »Von Ort zu Ort« und die »Großen Deutschen«. Seither ist das Geschichtsbewußtsein geschrumpft – oben wie unten, bei den Regierenden wie in den Schulen. Lorsch liegt in Hessen. Von den Hessischen Rahmenrichtlinien für Gesellschaftslehre (in der dort die Geschichte aufgegangen ist) führt kein Weg zu den mittelalterlichen Fundamenten unserer Gegenwart. Im Dunst des Progressiv-Provinziellen verliert Geschichte ihre Atemluft.

Kein Zweifel: Lorsch bereitet Schwierigkeiten. Die Zeit ungebrochener Einheit, ja Verschmelzung des Politischen und des Kirchlichen, wie sie hier entgegentritt, ist nicht mehr die unsere. Staunend und mit leisem Zweifel stehen wir vor Königssälen in Klöstern, verwundert hören wir von gefürsteten Stiften mit Königen als Protektoren. Der kräftige Griff von Geistlichen ins Weltliche befremdet ein Zeitalter, das die Kirche längst ins Spirituelle abgedrängt hat – obwohl es gelegentlich, in Krisenzeiten, Rückversicherungen und ein moralisches Wächter- und Abwehramt ihr abverlangt. Daß in einem Kloster der Anbetung und des Gotteslobes zugleich das Herz eines Imperiums schlug, ist unserem Fühlen ferngerückt.

Und doch ist dies alles im Falle Lorsch so selbstverständlich wie aus der Zeit erklärlich – wenn man nur hört und aufnimmt, was die Steine reden, und die Vergangenheit nicht vor die Schranken der Gegenwart läßt. Es ist ja nicht so, als hätte sich Kirche hier listig den Mächtigen verbunden, um zu herrschen: in der Ohnmacht einer Klosterzelle in der Einöde begründete sie menschliches Zusammenleben in einer Zeit der Wirrnis – ein Akt der Sammlung, mächtig und ohnmächtig zugleich. Und auch die Mächtigen suchten sich nicht einfach in Hausklöstern und Hausheiligen eine rechtfertigende Ideologie ihres Tuns: sie glaubten, was sie verehrten, sie banden sich an ein Versprechen, das ihre Lebenszeit, den Radius der Macht weit überstieg – mächtig und ohnmächtig in ihrem Tun auch sie. Lorsch war ein Baustein der Ordnung in einer Zeit der Wirrnis und des Aufbruchs. Es setzte frei, indem

es band. Die äußerste Versenkung korrespondierte hier dem kräftigsten Tun, und umgekehrt: alle Aktivitäten kehrten täglich in Stille und Nachdenklichkeit zurück. Dies ist, ganz unpolitisch und unhistorisch, die Gegenwart von Lorsch in unserer Zeit.

Im Jahre 1906 schrieb Rudolf Borchardt: »Unsere heiligen Städte werden vielleicht schon nicht mehr unsere Söhne, gewiß nicht mehr unsere Enkel sehen. Kann sein, ich gehe durch Worms als sein letzter Beschreiber, wie Strabo durch Korinth . . .« Das klingt abschiednehmend, als sei Vergangenes endgültig vergangen. Aber Lorsch ist gegenwärtig und keine Ruine, es steht sicher in der Gegenwart wie der benachbarte Wormser Dom, den Borchardt sah »wie in den lebenslosen Saphir (des Himmels) geschnitten, ohne jede Wahrscheinlichkeit – ein großes Jenseits«.

Christentum als Alternative zum Marxismus

Von *Helmut Kuhn*

Gespräche zwischen Christen und Marxisten sind an der Tagesordnung. Man begegnet einander, wie die Vertreter von zwei Völkerschaften sich erstmalig begegnen. Lange bewohnte man schon zusammen den gleichen Erdball. Aber man war durch ein unübersteigbares Gebirge voneinander getrennt. Nun endlich ist ein Paß gefunden. Es gibt ein interkonfessionelles Händeschütteln. Erfreut bescheinigt man sich gegenseitige Humanität und Toleranz. Auch gelegentlich eingestreute Vorbehalte wie »gewiß! Doch wird hier noch zu bedenken sein ...« tun der Fraternisierung keinen Eintrag. Die Frucht solcher verbalen Konvivialität ist jedoch keineswegs eine Klärung der beiderseitigen Positionen und ihres Verhältnisses zueinander. Dafür wird aus dem harten Entweder/Oder ein versöhnliches Sowohl/Als auch. Das Christentum zeigt sich als etwas wie ein Proto-marxismus, der Marxismus als etwas wie ein dem Zeitalter der Wissenschaft und der Revolution angepaßtes Christentum. Der Gedanke einer möglichen Alternative aber geht unter. In dem Wort Alternative steckt das lateinische »alter« – nun wird die Andersheit geleugnet, und die Notwendigkeit einer Entscheidung entfällt. Es ergibt sich, wenn wir auf die Marxisten hören, ein sozusagen christlicher Marxismus; wenn wir auf die Theologen hören ein sozusagen marxistisches Christentum.

Hören wir zunächst den Marxisten zu, die sich auf Christus oder vielmehr, wie man heute zu sagen pflegt, auf »die Sache Jesu« berufen. Ein erst im letzten Jahr von Iring Fetscher veröffentlichter Sammelband, »Marxisten und die Sache Jesu«¹ betitelt, erleichtert die Befragung. Einmütig geben die Autoren der Überzeugung Ausdruck, daß die getrennten Traditionen, die christliche und die marxistische, sich treffen und daß die Auseinandersetzung zwischen ihnen zur Fusion führen kann. Der Treffpunkt der Friedensunterhändler aber ist die Zukunft. Wenden wir uns etwa an den auch in Deutschland bekannt gewordenen Marxisten Roger Garaudy – man mag ihn den Philosophen des Pariser Aufstands vom Mai 1968 nennen. Für ihn bedeutet »Transzendenz die grundlegende Dimension des Menschen«. Transzendenz aber heißt »die abgründige Offenheit unseres Lebens und unserer Geschichte gegenüber dem Auftauchen des Neuen« – des Neuen und ganz Anderen, »das man jederzeit Gott nannte« und das den Menschen zu schöpferischem und revolutionärem Handeln befähigt (24 f.). Im übrigen ist dieses Offen- und Unterwegssein »ein anderer Name für die Liebe, die das höchste Gebot ist« – und hier wagt es Garaudy, Augustin zu zitieren: »Liebe – und tue, was du willst!« Damit ist der futuristische Evolutionist und Revolutionist schon bei Christus. Denn »das Beispiel des Lebens Christi macht uns ... offen für ein unaufhörliches Suchen, für ein unaufhörliches befreiendes Fragen.« Auf allen Gebieten war Christus ein Befreier, nicht durch Ver-

¹ München 1974; vgl. auch Manfred Spiecker, Neomarxismus und Christentum. Abh. zur Sozialethik, Bd. 1. Paderborn 1974.

kündigung eines bestimmten politischen oder moralischen Programms, »sondern in dem Sinne, daß er alle bis dahin geltenden Werte in Frage stellte« (32). Offenbar ähnelt er Nietzsche – oder Nietzsche ihm.

Der Treffpunkt der durch Tradition Getrennten ist, wie gesagt, die Zukunft. Dort, im Reich der absoluten Neuigkeit, fließen das Reich Gottes und die neue, durch revolutionäre Aktion vom Fluch des Privateigentums befreite Gesellschaft zusammen. Um diese synthetische Sicht glaubhaft zu machen, muß man, nach der von Ernst Bloch gegebenen Vorschrift² gelernt haben, die Bibel mit den Augen des »Kommunistischen Manifests« zu lesen. Dann wird man in Christus das Urbild des Sozialrevolutionärs erkennen. Nun darf man seine uns entrückte Gestalt mit der Jugenduniform der Neuen Linken bekleiden. Ein polnischer Marxist, Bogdan Suchołowski, drückt das so aus: »Gegen die Konsumgesellschaft erhebt sich die Stimme des Protestes der ›Schmutzigen und Langhaarigen‹, die öffentlich ihre Ablehnung der bürgerlichen Welt manifestieren; einige erinnern daran, daß Christus – ebenfalls langhaarig und Maria Magdalena zugetan – auch gegen die Pharisäer und die Reichen war« (46).

Die gewissermaßen christlichen Marxisten sehen im Christentum einen noch nicht ganz zu sich gekommenen Marxismus. Die gewissermaßen marxistischen Christen wiederum betrachten den Marxismus als ein nicht zuende gedachtes Christentum. Ihre Stimmen werden in reicher Instrumentierung in einem unter dem Titel »Diskussion zur ›Theologie der Revolution‹«³ hörbar. Hier berichtet ein kompetenter Zeuge von dem amerikanischen Theologen Richard Shaull, der an der Universität von Princeton für ein christlich begründetes Revolutionsethos eintritt. Drei biblische Tatsachen sollen, nach Shaull, die Basis dafür liefern, »daß wir uns in der Revolution wie zu Hause fühlen«. Erstens der eschatologische Charakter des Christentums, dessen Sicht »unsere moderne Revolution zugleich möglich und unvermeidlich gemacht habe«; zweitens der religiöse Charakter des biblischen Messianismus: die biblische Botschaft meint einen »revolutionären Gott«, der die Niedergeschlagenen aufrichtet und die Unterdrücker demütigt (Lk 1, 52; Ps 147, 6); und schließlich, »der dynamisch-geschichtliche Charakter von Gottes Handeln«⁴. Wie man sieht, gibt die theologische Ausdrucksweise der Sache eine andere Färbung. Aber die Sache selbst, will sagen der Grundgedanke und die Prinzipien, ist identisch mit der Aussage der uns von Fetscher vorgeführten Marxisten. Wenn wir überhaupt noch eine Unterscheidung zwischen Marxisten und christlichen Theologen treffen, bezeichnet sie mehr die Herkunft und Selbsteinreihung der Autoren als den Inhalt ihrer Aussage.

Nun berücksichtigt der von mir zitierte Diskussionsband zur »Theologie der Revolution« (der übrigens nicht uniform ist wie das von Fetscher herausgegebene Buch, sondern auch kritische Stimmen laut werden läßt) fast ausschließlich protestantische Autoren. Um nicht falsche Schlußfolgerungen aufkommen zu lassen, will ich als letzten Zeugen einen der ideen- und einflußreichsten katholischen Theologen unserer Tage um Äußerung bitten; wobei ich es mir versagen muß, von der Anregungsfülle

² In: »Atheismus im Christentum«. Frankfurt 1968.

³ München/Mainz 1969.

⁴ D. A. Seeber, »Ist Revolution eine christliche Alternative«, in dem oben erwähnten Diskussions-Buch, S. 5.

seines sonstigen Denkens auch nur eine Ahnung zu vermitteln. Bei der Tagung der Paulus-Gesellschaft »Christliche Humanität und marxistischer Humanismus« in Herrenchiemsee, am 29. April 1966, hielt Karl Rahner den Hauptvortrag, der dann in etwas abgemilderter Form unter dem Titel »Christlicher Humanismus« in den »Schriften zur Theologie«⁵ erschien. Für Rahner ist »Gott in sich selbst« die absolute Zukunft. So findet er sich gleich von Anfang an dem schon mehrfach markierten »Treffpunkt«. Nun wäre er nicht der eminente Theologe, als den wir ihn kennen, wenn er – wie es den christlich gestimmten Marxisten gelegentlich passiert – die »absolute Zukunft« mit der geschichtlichen Zukunft der Menschheit einfach gleichsetzen würde. Davon kann keine Rede sein. Aber sein modifizierter Futurismus setzt doch eine Beziehung zwischen den beiden Größen voraus und zwar soll die vom Menschen zu gestaltende geschichtliche Zukunft die notwendige Bedingung für den Advent der absoluten Zukunft sein. Mit deutlich brüderlicher Hinwendung an die von der Paulus-Gesellschaft nach Herrenchiemsee geladenen Marxisten sagte er: »Das Reich Gottes kommt nur zu denen, die das künftige irdische Reich bauen, jeweils mit den Mitteln, die in immer epochaler Neuheit zugeschickt werden.« Der Christ als solcher, so versichert der Redner, weiß nicht mehr als andere von dem uns jeweils zugeschickten Mittel zu Verwirklichung der konkreten Zukunft. Daß aber der Redner selbst als die »epochale Neuheit« unserer Zeit den Marxismus im Auge hat, sagt er uns nicht, doch wir dürfen es erraten. Jedenfalls läßt er kaum einen Zweifel darüber, wie er für seine Person sich das Bauen am künftigen irdischen Reich vorstellt. Dieses Bauen kann gar nicht anders als im »Kampf«, ja in Gewalt« geschehen (256 f.). Zur Zeit, als die Universität von anarchistisch marxistischen »Basisgruppen« bedrängt wurde, empfahl Rahner anläßlich einer Feier der Katholischen Akademie in Bayern mit Nachdruck die Gründung von kirchlichen Basisgruppen. Wie recht hatte er, als er schrieb: der Plan selbst für die Vorbereitung des künftigen irdischen Reiches müsse immer wieder verändert werden! (256). Seine Empfehlung von 1969 ist heute, 1975, bereits veraltet.

Die wiederhergestellte Alternative

Die Denkweise, mit der wir uns durch eine Reihe von Autoren haben bekannt machen müssen, verdient sorgfältige Beachtung und Prüfung, schon deshalb, weil sie in den letzten zehn Jahren zu bedeutendem Einfluß und weltweiter Wirksamkeit gelangt ist. Unsere kritische Frage lautet: Ist es ihr wirklich gelungen zu zeigen, daß das Christentum die Prämisse ist, aus der sich der Marxismus als Folgerung ergibt; oder daß umgekehrt der Marxismus als *Praeambula fidei* anzusehen wäre? Der Verdacht drängt sich auf, daß da eine Partnerschaft vorgeschlagen wird, mit der die Partner aufhören zu sein, was sie in sich selbst sind. Der Marxismus, mit christlichen Akzenten vorgetragen, ist nicht länger Marxismus, und das Christentum, revolutionär interpretiert, büßt seine Christlichkeit ein.

Angeregt durch diesen Verdacht, möchte ich einen Satz verteidigen, der, wenn ich mich nicht irre, noch kaum je im Ernst verteidigt worden ist – einfach deswegen, weil er bis vor kurzem als selbstverständlich galt: Marxismus ist nicht Christentum,

⁵ Einsiedeln/Zürich/Köln 1967.

und Christentum ist nicht Marxismus. Im Gemüt einer Person kann sich alles Mögliche zusammenfinden, auch Widersprüchliches: keiner von uns ist ein ausgeklügeltes Buch. Aber der Sache nach herrscht, was unser Thema anlangt, eher ein Verhältnis der gegenseitigen Ausschließung und Abstoßung vor. Nicht umsonst war nach Marx, dem das Christentum als »Opium des Volkes« galt, die Verwerfung des Glaubens eine selbstverständliche Voraussetzung für Verständnis und Annahme seiner Lehre. Und man kann wohl nicht darüber hinwegsehen, daß Lenin, der gewaltigste Marxist unseres Jahrhunderts, das ablehnende Urteil seines Lehrmeisters übernahm und mit abgründigem Haß gegen alles Christliche verband. Kurz, es scheint nötig, die im Denken der Christ-Marxisten und Marx-Christen untergegangene Alternative wiederherzustellen. Und wir beginnen mit dem ersten für uns weniger wichtigen, aber doch unumgänglichen Teil unserer zweiteiligen Aufgabe. Ich möchte zu bedenken geben, ob nicht die Marxisten mit der von ihnen adoptierten Christlichkeit aufhören, »echte« Marxisten zu sein.

Natürlich weiß ich, daß sich die Frage »was ist Marxismus?« und »wer ist demgemäß ein echter Marxist?« auf sehr verschiedene Art und immer nur annäherungsweise beantworten läßt und daß die simple Antwort »Marxismus ist die von Karl Marx in den Schriften niedergelegte Lehre« keineswegs ausreicht. Daß eine in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts entwickelte politisch-ökonomische Doktrin sich nicht ohne Modifikation in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts übernehmen läßt, ist selbstverständlich. Den Knoten nun dieses Problems möchte ich mit einem dogmatisch klingenden Schwertstreich durchhauen. Ich schlage eine dreiteilige Formel vor, die den Grundgedanken und das Ethos des Marxismus zusammenfassen soll. Marxismus, so lautet mein Vorschlag, ist erstens Lehre von der Revolution, zweitens Lehre von der historischen Notwendigkeit der Revolution, drittens eine Lehre, die sich selbst als Instrument der Revolution versteht. Jeder dieser drei Teile der Formel bedarf einer kurzen Erläuterung.

Zu I: Lehre von der Revolution, nicht bloß von Revolutionen. Die Einzahl unterscheidet die *eine* Revolution von allen vorangehenden Revolutionen. Sie setzt der zur Vorgeschichte degradierten Revolutionsgeschichte ein Ende. Denn mit der Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln verschwinden die Klassen und der Klassenkampf, bislang der materielle und geistige Inhalt der Geschichte. Die Lehre von der Revolution ist eine Erlösungslehre. Der erlösende Messias aber ist nicht eine Person, sondern eine Klasse, das Proletariat, das durch seine Erlösungstat, die Revolution, zugleich sich selbst abschafft. Und der Erlöser erlöst nicht von Sünde und Schuld, sondern er erlöst sich selbst von bitterstem Elend und die ganze Menschheit vom Zustand der Entfremdung. So lehrt der Marxismus ein doppeltes Ethos: zunächst das Ethos des Kämpfers, das die Revolution vorbereitet und zum Triumph führt, sodann das nur dunkel zu ahnende Ethos der nachrevolutionären Menschheit. In jedem Fall wird ihr Glück irdisch-natürlicher Art sein, Resultat der Wegräumung der materiell-historischen Bedingungen, die das Gattungswesen »Mensch« nicht zur Entfaltung kommen ließen.

Zu II: Die Revolution, obwohl Tat des Menschen, ergibt sich mit Notwendigkeit aus der gesamtgeschichtlichen Entwicklung und der Selbstzersetzung der kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaft. Als Geschichtsphilosophie und als die Wissenschaft der politischen Ökonomie gibt sich der Marxismus eine rationale Grundlage. Im

Unterschied vom utopischen Sozialismus der Franzosen möchte er »wissenschaftlicher Sozialismus« heißen.

Zu III: Der Marxismus als revolutionäre und rational begründete Erlösungslehre will nicht bloß prognostische Theorie sein, sondern »Ideologie«, das heißt Beginn und Grundlegung der Revolution selbst. Denn reif für die Revolution wäre die Menschheit erst, wenn das Proletariat, inzwischen zur Majorität herangewachsen, sich mit der von Marx entdeckten Wahrheit durchdrungen haben würde.

Zusammenfassend: Marxismus ist die Verschmelzung eines aus den Urquellen der jüdisch-christlichen Religiosität stammenden militanten Chiliasmus mit den rationalen Ansprüchen sowohl der hegelschen Geschichtsphilosophie wie vor allem der politischen Ökonomie, einer Wissenschaft englischer Herkunft. Nur als heroische Gewalttat läßt sich diese Verbindung des Heterogenen denken. Und als die dämonische Inkarnation dieser Gewaltanstrengung wird uns der Mann Karl Marx verständlich. Man muß wohl stumpf oder blind sein, um nicht ergriffen zu werden von dem exilierten Gelehrten in London, dessen Familie am Rande des Hungers dahinvegetierte, mühselig das Dekorurn bürgerlicher Existenz wachend, in ihren zahlreichen Finanzkrisen immer wieder gerettet durch den Freund Engels, während er selbst Tag für Tag, Jahr für Jahr, von Abend bis Morgen im British Museum das historisch-nationalökonomische Material zusammentrug, das seiner messianischen Vision einen Körper verschaffen sollte, aufgezehrt von einem titanischen Bemühen, aus dem das vielleicht großartigste Fragment der deutschen Literatur, Das Kapital, hervorgehen sollte: Ein der Welt grollender, von prophetischem Anspruch befeuerter Visionär, der durch seinen vom Geist der modernen Wissenschaft geprägten Wahrheitswillen an die Werkbank des Forschers geschmiedet war wie Prometheus an den kaukasischen Felsen.

Der Marx, der durch die Proklamation eines christlich aufgeschmückten Marxismus hindurch sichtbar wird, verhält sich zum wirklichen Marx wie die süßlichen Devotionalienbildchen von Heiligen zu jenen wirklich beseligt Leidenden, die wir, kanonisiert oder nicht kanonisiert, Heilige nennen. Über das zweite der drei von uns aufgestellten Kriterien wird zu sagen sein, daß die durch geschichtsphilosophisch-wirtschaftswissenschaftliche Erkenntnis gesicherte Rationalität von den Nachfahren preisgegeben wird. Gefühl ist an die Stelle von Einsicht getreten. Die uns angepriesene rückhaltlose Offenheit für die Zukunft, ein der Generationsreihe Kierkegaard-Heidegger-Bultmann entstammender religiöser Begriff, kann, in die Politik abgeirrt, nur destruktiv wirken. Denn er gibt von vornherein das Kriterium preis, mit dessen Hilfe zwischen wahr und falsch, gut und böse, sinnvoll und sinnlos unterschieden werden kann. Hier legitimiert er die zum Prinzip erhobene geistige Unreife. Kein Wunder, daß Garaudy sich an den Wandbeschriftungen der Mai-Revolutionäre von 1968 begeistert. »L'imagination au pouvoir!«, »Soyons raisonnables, demandons l'impossible!« Der Verlust der Rationalität, die den klassischen Marxismus kennzeichnet, ist, wie Richard Löwenthal in seiner Studie »Der Romanistische Rückfall«⁶ gezeigt hat, die europäische Parallele zu dem Weg, der in Rußland und China vom Marxismus und Leninismus und von da zum Maoismus geführt hat.

⁶ Stuttgart 1970.

Was aber unser erstes Kriterium anlangt, so scheint der christlich verbesserte oder eigentlich verwässerte Marxismus seinem Namen Ehre zu machen: er gibt sich wirklich als Lehre von der Revolution. Keine Seite ohne dies dröhnende Wort. Seine Rede schwelgt geradezu in Revolution. Aber meint sie die uns aus der Geschichte bekannte *wirkliche* Revolution? Man mag das bezweifeln. Wie man deren Sinn und Wert auch beurteilen mag – es läßt sich nicht leugnen, daß die Leiden und Untaten der revolutionären Bürgerkriege den Schrecken anderer Kriege noch übertreffen. Und jede Revolution trägt den Keim des Bürgerkriegs in sich. Im übrigen gehört zu den Erfindungen der Revolution der Terror, die Guillotine, das deutsche Konzentrationslager, das russische Straflager. Das kann sich Professor Shaull nicht recht ausgemalt haben, als er dem Christen empfahl, sich in der Revolution zu Hause zu fühlen. Im Denken der marxistischen Enthusiasten ist aus der realen Revolution ein Ideal geworden, und statt in einer revolutionären Situation eine bestimmte Revolution vorzubereiten, predigen sie von revolutionssicheren Kathedern das Prinzip des Revolutionismus, das zugleich ein christliches Prinzip sein soll. Diese im Grund apolitische Propaganda kann zwar schwerwiegende politische Folgen haben. Aber mit Marx hat sie nur noch wenig zu tun. Ihre natürliche Frucht ist das Psychodrama der Protestation, nicht das Drama der Revolution.

Soviel zur Stützung des Satzes, daß bei der Fusion von Marxismus und Christentum der Marxismus nicht er selbst bleibt. Das gleiche gilt vom Christentum. Das klar zu machen, bedarf es keiner großen Mühe. All die Zeugen, die in dieser Sache zu hören sind, sprechen mit Bewunderung, ja mit Verehrung und Liebe von der Person Jesus Christus. Aber mit solch rühmlichen Gefühlen sind sie noch keine Christen. Sie schließen sich selbst vom Kreis derer aus, zu denen Christus sagen konnte: »Dein Glauben hat Dir geholfen.« Sie sind, um einen von Fedor Stepun geprägten Ausdruck zu übernehmen, »Jesuaner« – und das soll uns eher als eine rühmliche, jedenfalls als keine verächtliche Benennung gelten. So nahe wir uns allen fühlen müssen, denen Christus etwas für ihr Leben bedeutet, so wenig können wir ihnen folgen, wenn sie Christus als Sozialrevolutionär vorstellen. Dafür gibt es in den uns überlieferten Texten schlechthin keine Grundlage. Wir kennen nur ein einziges politisches Logion, das Wort vom Zinsgroschen. Und gerade das setzt eine Unterscheidung, die von dem religiös gefärbten Marxismus außer acht gelassen wird. Es trennt die politische Herrschaft von dem Dienst, den wir Gott schulden. »Mein Reich ist nicht von dieser Welt« – diese Aussage des gefangenen und angeklagten Jesus ist schon in dem Wort vom Zinsgroschen enthalten.

Wenn es so aussieht, als gäbe sich als christlich, was doch nicht christlich ist, so liegt die Schuld zum Teil auch in der Zweideutigkeit eines Wortes. Alles aus dem Glauben an die Botschaft Christi stammende Reden und Tun nennen wir »christlich«. Aber darüber hinaus nennen wir christlich auch, was sich historisch aus der christlichen Überlieferung herleitet. In diesem zweiten genetischen Sinn ist es sinnvoll zu behaupten, Marx gehöre ebenso wie Nietzsche in die Geschichte des Christentums. Bei dem englischen Historiker Arnold Toynbee findet sich der Satz: der Marxismus sei ein Blatt aus der Heiligen Schrift, herausgerissen und fehlerhaft gelesen. Dem mag man zustimmen. Wenn hingegen Paul Tillich Nietzsche den größten Protestanten des neunzehnten Jahrhunderts nennt, ermutigt er bereits das Mißverständnis, vor dem ich warnen möchte.

In jeder Weise scheitert der Versuch, die Alternative durch Fusion untergehen zu lassen. Daraus ziehen wir nun unsere Schlußfolgerungen. Zunächst bedarf das durch »Alternative« bezeichnete Verhältnis einer näheren Bestimmung.

Die Alternative Christi

Der Marxismus trat als Alternative zum Christentum auf. Die Ablösung des Christentums als der Religion der zum Untergang bestimmten bürgerlichen Gesellschaft war nicht sein Hauptanliegen, aber doch ein wesentlicher Teil seiner eigentlichen Aufgabe. Nach Marx hatte die Kritik des Himmels der Kritik der Erde voranzugehen. Das religiöse Elend, so heißt es in der Einleitung zur »Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie« »ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elends und eine Protestation dagegen«. Aber nach Marx ist diese Protestation unwirksam, ja sie stabilisiert das Elend. Denn die Hoffnung flieht aus der Verzweiflung über das irdische Elend in ein erträumtes Jenseits, und sie verzichtet damit auf seine irdische, will sagen revolutionäre Überwindung. Damit bietet sie sich dem Unterdrücker als Herrschaftswerkzeug an. Sie lehrt dem Unzufriedenen, in die Kirche statt auf die Straße zu gehen. Der Marxismus versteht sich von vornherein als Ersatz. Er bietet Hoffnung für Hoffnung, wirkliche Hoffnung für Scheinhoffnung.

Damit ist unser Thema auf den Kopf gestellt. Wir fragen ja nicht nach dem Marxismus als Alternative zum Christentum, sondern umgekehrt: nach dem Christentum als Alternative zum Marxismus. Das spätere, abgeleitete, den Marxismus, setzen wir als das erste, das frühere und ursprünglichere als das zweite, nach dem als nach einer möglichen Alternative gefragt wird. Historisch gesehen ist das eine Paradoxie. Aber diese Paradoxie ist unserer Situation angemessen. Wir sind heute in der Bundesrepublik Deutschland so weit, daß es für viele, vielleicht für die meisten, leichter und natürlicher ist, mit dem Marxismus bekannt zu werden als mit dem christlichen Glauben. Ist doch auch der Religionsunterricht bereits weitgehend zum Marxismus-Unterricht umfunktioniert worden. Doch ist es, ganz abgesehen von unseren gegenwärtigen Nöten und der Voreingenommenheit der öffentlichen Meinung, natürlich und sachgemäß, von der christlichen Botschaft als einer Alternative zu sprechen – als das Andere, als die Alternative zu dem, was »die Welt« sagt. Und »die Welt« heißt oder hieß das traditionelle Judentum oder das römische Heidentum, und es kann auch, in unserem Jahrhundert, Marxismus heißen.

Christliche Verkündigung ist vor allem Wiederverkündigung dessen, was Christus selbst, nach dem einhelligen Bericht der Evangelien, verkündigte: die Gottes-herrschaft, die βασιλεία θεοῦ. Er erweckte eine große Hoffnung. Das wollte in Konkurrenzhaltung auch Marx. Im Namen der Wissenschaft sagte er eine von Menschenherrschaft befreite Gesellschaft voraus. Der Unterschied ist so tiefgehend, daß er jeden Kompromiß ausschließt.

Zunächst liegt der Unterschied im Adressaten. Gerufen sind alle, die mühselig und beladen sind – und das besagt alle ohne Unterschied, jeder einzelne von uns. Dieser Einzelne muß nur zur Besinnung bereit sein – bereit, sich selbst in seiner Mühseligkeit und Beladenheit zu erkennen. Aber eine Differenz gibt es doch, nämlich eine Mehrbelastung für die nicht von Krankheit, Armut oder Alter Belasteten.

Sie müssen dazu sehen, daß ihnen, nach den Worten des Matthäus-Evangeliums, nicht eines Tages vorgehalten wird: »Ich war nackt, und du hast mich nicht bekleidet; ich war hungrig, und du hast mich nicht gespeist.« Denn er, Christus, ist in dem ärmsten unserer Brüder. Die Botschaft vom Gottesreich stammt aus liebendem Erbarmen, und wirklich angenommen wird sie nur von denen, in denen sie die erbarmende Liebe weckt.

An uns alle ist die Gottesbotschaft gerichtet, und »alle« bedeutet nicht ein Kollektiv, und sei es das größte, die Menschheit, sondern an jeden einzelnen für sich: das Allgemeinste trifft das Intimste – das Herz. Denn jeder Einzelne kann in die Königsherrschaft Gottes eingehen, jeder Einzelne vor Gericht gestellt werden. Und diese Wahrheit ist noch fundamentaler als alle beherzigenswerten Wahrheiten über die Kirche und das Volk Gottes, die hier noch hinzugefügt werden könnten.

Größer könnte die Kluft zwischen dieser Botschaft und den Verheißungen des Marxismus nicht sein. Marx wendet sich keineswegs an alle, sondern an eine Klasse, die Proletarier, und in der Leidensfigur der Klasse geht die Einzelheit der Person unter. Die an den Einzelnen gerichtete christliche Botschaft will ihn lehren, wie er zu leben und zu sterben hat. Die Lehre von Karl Marx will ihn zum Kämpfer machen. Sie stellt ihn in Reih und Glied. Niemand hat die Gegensätzlichkeit des sich hieraus ergebenden Ethos deutlicher empfunden als Marx selbst, und er hat sie in seiner Weise ausgesprochen. Nach Marx lehrt das Christentum Feigheit, Selbstverachtung und Unterwürfigkeit, während das revolutionäre Proletariat Selbstgefühl, Stolz und Unabhängigkeitssinn »viel nötiger hat als Brot«⁷. Die einfache Tatsache, daß nicht jeder Kämpfer sein kann und niemand alle Tage seines Lebens Kämpfer bleiben kann, wird vergessen. Recht klein und eng scheint hier der große Mann.

Und schließlich der Inhalt der Botschaft: die Königsherrschaft Gottes, das Reich, das nahe herbeigekommen ist und zu dessen Bürgerschaft (»civitas Dei« sagt Augustin) die Hörer eingeladen sind. Wenige theologische Begriffe sind mit solcher Sorgfalt wie dieser analysiert, auf seinen Ursprung hin untersucht, auf seine Bedeutung hin interpretiert worden.

Mit der Reich-Gottes-Verkündigung befinden wir uns nicht, wie es scheinen könnte, an dem vorhin als »Treffpunkt« der Futuristen bezeichneten Ort. Gewiß, das Gottesreich liegt in der Zukunft. Wir harren seiner. Dabei ist es zukünftig, wie sonst nichts anderes zukünftig sein kann. Nicht das Späteste in der Geschichte ist es, sondern ein »eschaton«, jenseits aller Geschichtszeit und die Rede davon ist Eschatologie. Aber dies Äußerste und Letzte ist zugleich das Allernächste, Wirklichste, es ist da, ist Gegenwart. Es zündet ein Licht der Hoffnung in den Lauschenden, den Mühseligen und Beladenen an. Aber wie tödlich verzehrend müßte die in ihm erweckte Sehnsucht sein, wie müßte sie ihn aus seinem Leben mit seinen Sorgen, Pflichten und Freuden, seiner Gemeinschaft des Gebens und Nehmens, seinen begrenzten Hoffnungen und Befürchtungen herausreißen, wie müßte sie ihn schließlich aller Menschlichkeit entfremden – wenn nicht dieses flackernde Licht ein bloßer Funken wäre vom Feuer eines überwältigend gegenwärtigen Glücks – eines Glücks, mit dem die Königsherrschaft Gottes ihren Anfang nimmt – in dir, in mir, in jedem, der vernimmt und glaubt. Das verheißene Eschaton ist nicht als Schlußakt am Ende

⁷ Marx-Engels Werke, Berlin 1956 ff., IV, S. 200.

der Geschichte, sondern es ist jenseits der Geschichte und zugleich verhüllt-gegenwärtig in jedem Augenblick der Geschichte. Statt den Menschen seinem Leben zu entfremden, wird es ihn mit einer unerhörten Intensität des Wahrnehmens und Auffassens, des Leidens und der Freude, der Teilnahme, des Helfens und Kämpfens für das Gute, der Entschiedenheit in der Ablehnung des Falschen erfüllen. Die Mühseligkeit und die Lebenslast, der Irrtum und die unvermeidliche Abirrung, Schuld und Reue, die Trauer, die Müdigkeit und die Todesangst – all das wird ihm nicht erspart. Aber er wird fähig, Heimsuchung und Leid in Demut und gefasteten Gemütes nicht bloß anzunehmen, sondern freudig zu empfangen als den Preis, den er für die von ihm erworbene Gottesbürgerschaft unweigerlich entrichten muß. Nicht ein Stein wird ihm geboten, den er gegen den Klassenfeind zu schleudern hätte, sondern das Brot des Lebens. Wenn ihm aber ein Versucher zuflüsterte: »Wirf das Brot fort. Denn es ist gesäuert mit unaufhörlichem Leiden für dich und alle deine Artgenossen. Ich will dir die süßen Brote des natürlichen Daseins zeigen. Du mußt nur zuerst durch einen einzigen revolutionären Donnerschlag die Tür zertrümmern, hinter der sie verschlossen liegen!«, dann würde er sagen: »Du irrst – deine Kunst der Entsäuerung mißlingt. Dein süßes Brot ist nicht für den Menschen. Im übrigen liebe ich das Brot, das ich esse, das meine Väter gegessen haben und meine Kinder nach mir essen werden, gerade so wie es ist, durchsäuert von Leiden. Denn auch dadurch, oder gerade dadurch, erinnert es mich an eine Speise, die auf Erden nicht zu haben ist. Und bist du wirklich so naiv zu glauben, man brauchte dem Menschen nur diese eine Waffe, das Eigentum, zu nehmen, um ihn zum Lamm zu machen?«

Das Gottesreich, das Jesus zu Beginn seiner Tätigkeit predigte und das er schließlich durch seinen Kreuzestod bezeugte, ist in der Geschichte als ihre lenkende Kraft und ihr verhüllter Sinn gegenwärtig. Das Bestehen auf dieser Gegenwärtigkeit trennt die christliche Eschatologie von den häretischen Gestalten des Chiliasmus. Augustins Lehre von der Gottesbürgerschaft, die er in *De civitate Dei* niederlegte, beruht auf eben diesem Begriff der perennierenden Gegenwart. Die große, schon im Mittelalter verkannte und immer wieder aufs neue vergessene Wahrheit, die dieses große Buch lehrt, zeigt sich als die Entschiedenheit, mit der es jede Identifikation der *civitas Dei* mit irgendeiner menschlichen Institution, heiße sie Reich oder Staat oder auch Kirche, zurückweist. Denn der Lebensodem dieser Bürgerschaft, die Gottesliebe bis zur Selbstverachtung, läßt sich durch keinen von Menschen unterzeichneten Bürgerbrief beglaubigen.

Indem Marx das Gottesreich des christlichen Glaubens durch die zukünftige Gesellschaft ersetzt, verkennt er den von ihm kritisierten Glauben. Aber die Verken- nung fällt ihm so leicht, weil die Christen selbst – und die seiner Zeit in besonderem Maße – ihren Glauben verkannt haben. Wer den Himmel als den Ort der allgemeinen Entschädigung und Begleichung der auf Erden unbezahlt gebliebenen moralischen Rechnungen versteht (und war das nicht auch Kant's Begriff vom Himmel?), dem mag es schwerfallen, den Argumenten Marxens zu widerstehen.

Eduard Stadtler und Kurt Ziesché

Zur Ideengeschichte des politischen Rechtskatholizismus

Von Walter Ferber

Von den antidemokratischen Katholiken der zwanziger Jahre sind – außer den hinlänglich bekannten Martin Spahn, Othmar Spann und Carl Schmitt – noch Eduard Stadtler und Kurt Ziesché für die politische Ideengeschichte von Interesse.

I

Am 17. Februar 1886 zu Hagenau im Elsaß geboren, verlebte Stadtler eine freudlose Kindheit; sein Vater nämlich starb schon bald, und der Stiefvater mißhandelte die Mutter und ihn. So schickten ihn Wohltäter 1897 in ein katholisches Internat nach Belfort. Nach dem Baccalaureat Aufseher eines Schülerheims in Graz geworden, hörte er an der dortigen Universität Vorlesungen in Geschichte und Philosophie. 1905 ins Elsaß zurückgekehrt, bestand er noch das preußische Abitur und immatrikulierte sich in Straßburg. Dort nahm sich Martin Spahn des mittellosen Studenten an. Nach dem Staatsexamen für das höhere Lehrfach (1910) und der Promotion bei Spahn (1911) wurde er Lehrer an der Realschule in Forbach; dort kam es schon bald zu einem »Fall Stadtler«¹: Unter der Anschuldigung nämlich, er vernachlässige über seiner Tätigkeit im Windthorstbund den Unterricht, auch treibe er in der Klasse Zentrumspropaganda, wurde er aus dem Schuldienst entlassen. Darauf an die Zentrale der Windthorstbünde nach Köln berufen, versuchte er dort zu erreichen, daß die Zentrumsjugend Spahns Hausmacht werde².

Nach dem Kriegeausbruch von 1914 trat er im »Düsseldorfer Tageblatt« Heinz Brauweilers, im »Hochland« Carl Muths sowie in Carl Sonnenscheins Broschürenreihe »Der Weltkrieg« als betont preußischer und antidemokratischer Publizist hervor. Eine seiner für Sonnenschein verfaßten antidemokratischen Schriften, »Ständische und parteipolitische Volksvertretung«, wurde allerdings vom Volksvereinsverlag nicht angenommen; wozu er sich äußerte: »Der konservativ-nationalistische berufsständisch-korporative Gedankenkreis meiner Schrift stand zu den formaldemokratisch-erzbergerisch-geschäftlhuberischen, westlerisch-parlamentarischen Strömungen . . ., wie sie gerade damals in der deutschen Zentrumspartei immer stärker hochkamen, in schroffem Gegensatz . . .«³

1915 Soldat geworden, geriet Stadtler 1916 in russische Gefangenschaft. Dort hielt er politische Bildungsvorträge, die um die Idee eines »preußisch zu erneuernden Deutschen Reiches« kreisten. Dabei erschöpfte sich sein Preußenbekenntnis nicht

¹ Eduard Stadtler, *Jugend-Schicksale 1886–1914*. Düsseldorf 1935, S. 96 ff.

² Ebd.

³ Eduard Stadtler, *Als politischer Soldat*. Düsseldorf 1935, S. 14.

in der Bejahung des bestehenden Preußentums, sondern er versuchte vielmehr, »den preußischen Militarismus mit dem Sozialismus fruchtbar zu vermählen«⁴. Das aber sei auf parteiendemokratischem Wege nicht möglich. An die Stelle der Parteien müsse die korporative Gesellschaft treten; gehe die Entwicklung doch nun einmal dahin, daß die Einwirkung der Gesellschaftsverbände auf den Staat »ohne die lästige Vermittlung des Parteiwesens«⁵ ausgeübt werde. Die legitimen gesellschaftlichen Interessen übrigens, die einzelne Parteien bisher vertreten haben, seien dabei keineswegs gefährdet. So werde – beispielsweise – der deutsche Katholizismus als gesellschaftlicher Faktor »auch ohne die Präponderanz der parteipolitischen Zentrumsorganisation«⁶ bestehen und sich durchsetzen können.

Nach den Friedensverhandlungen von Brest-Litowsk inoffizieller Presseattaché der deutschen Botschaft in Moskau geworden, vertrat Stadtler einen antibolschewistischen Kurs. Das bolschewistische Regime sei nämlich mehr als lediglich der Exponent einer durch den militärischen Zusammenbruch bedingten defaitistischen Umsturzpartei Rußlands; es sei Träger einer wesentlich weltrevolutionären Partei, die nicht im Traum daran denke, sich lokalisieren zu lassen. Daher sei es höchste Zeit, die Beziehungen zum Sowjetregime abzubauen und danach »die ungeheuer starken Gegenkräfte des nationalen Rußlands zu fördern, diesen Kräften sogar mit militärischer und diplomatischer Hilfe in den Sattel zu helfen, dann auf die Zusatzverträge, ja sogar auf den Brest-Litowsker Frieden zu verzichten, mit den neuen Machthabern einen freundschaftlichen Frieden zu schließen, um dann mit der Rückendeckung eines russisch-deutschen Einvernehmens mit der Entente in Friedensverhandlungen einzutreten«⁷.

Für diese seine Auffassung gewann er zwar Helfferich, der nach der Ermordung des Grafen Mirbach Botschafter in Moskau geworden war; doch konnte dieser sich weder bei Staatssekretär v. Hintze noch im Hauptquartier, wohin er zu einem Immediatbericht gebeten worden war, durchsetzen und trat zurück.

Da hielt es auch Stadtler nicht länger in Moskau. Er reiste nach Berlin, nahm dort Beziehungen zum Kriegspresseamt auf und verfaßte in dessen Auftrag eine – mit Martin Spahn beratene – Denkschrift für Ludendorff, die die Forderung enthielt: »Bruch mit Sowjetrußland; Einmarsch; Eroberung Petersburgs; Etablierung einer nationalrussischen Regierung; Revision des Brester Friedens.«⁸ Mitte September 1918 finden wir Stadtler bei Carl Muth in München – wo er »Feierstunden« erlebte –, und Mitte November in Düsseldorf, wo er u. a. mit Spahn, Brauweiler und Hermann Frhr. v. Lüninck an einer Sitzung rechtsgerichteter Zentrumsmänner teilnahm, um »der Erzbergerpolitik innerhalb des Zentrums Paroli zu bieten und gleichzeitig die praktischen Voraussetzungen zu schaffen für die Herausgabe einer wissenschaftlich-politischen Zeitschrift zur Propagierung der ständisch-konservativen Ideenwelt«⁹.

⁴ Ebd., S. 99.

⁵ Ebd., S. 96.

⁶ Ebd., S. 96.

⁷ Ebd., S. 120.

⁸ Ebd., S. 137.

⁹ Ebd., S. 147.

Am 20. November nach Berlin zurückgekehrt, schloß er sich dem »Solidarierkreis« an, den Heinrich von Gleichen-Russwurm, während des Krieges Sekretär des »Bundes Deutscher Gelehrter und Künstler«, gegen Kriegsende gegründet hatte. In diesem Kreis entwickelte der Leiter des Schulungsamtes der Christlichen Gewerkschaften Franz Röhr den Plan, diese Gewerkschaften zum Kern einer großen ständisch-nationalen Bewegung oder Partei zu machen, deren Chefideologe Martin Spahn werden sollte; einen Plan, dem Stadtler lebhaft zustimmte.

Doch wollte Eduard Stadtler nicht untätig warten, bis sich eine solche Stegerwald-Spahn-Partei formiert habe. Daher gründete er schon einmal ein »Generalsekretariat zum Studium und zur Bekämpfung des Bolschewismus«, das Flugschriften herausgab und – er war ein faszinierender Redner – öffentliche Versammlungen veranstaltete.

Seine Geldmittel aber – die Deutsche Bank hatte ihm ein Startgeld gegeben, dem Friedrich Naumann noch eine Summe hinzufügte – reichten nicht aus, um seine Tätigkeit auf ganz Deutschland auszudehnen. Da wandte er sich an Helfferich und schlug ihm vor, die Führer der deutschen Wirtschaft nach Berlin einladen zu lassen; er werde ihnen dann einen Vortrag halten, dessen finanziellen Effektes er sich gewiß sei. Diesen Vortrag »Der Bolschewismus als Weltgefahr« hielt er am 10. Januar 1919. Danach erklärte – so berichtet er – Hugo Stinnes den Teilnehmern: »Wenn deutsche Industrie-, Handels- und Bankwelt nicht willens und in der Lage sind, gegen die hier aufgezeigte Gefahr eine Versicherungsprämie von 500 Millionen Mark aufzubringen, dann sind sie nicht wert, deutsche Wirtschaft genannt zu werden.«¹⁰ Das war die Geburtsstunde des großen »Antibolschewistenfonds« der deutschen Wirtschaft, mittels dessen Stadtler die Aktionen seiner »Liga« auf ganz Deutschland auszudehnen und auch eine Anzahl von Freikorps und Ortswehren zu finanzieren vermochte.

Allein: Eduard Stadtler ging es nicht um Geld und Macht, sondern um eine Idee. Und um der Reinheit seiner Idee willen opferte er diese einzigartige Machtposition; denn seine Idee war nun einmal nicht nur antibolschewistisch, sondern auch antiparlamentarisch und antikapitalistisch.

So sehr er nämlich den Bolschewismus bekämpfte, sympathisierte er doch mit dessen Räteprinzip, sah er gerade in ihm einen Ansatz zu antikapitalistischer Wirtschafts- und zu ständischer Verfassungsreform. Und wegen dieses seines Eintretens für den Rätegedanken geriet er in Konflikt mit seinen Geldgebern, deren Mehrheit natürlich am liberalen Kapitalismus festhalten wollte und vorerst auch an einer Konsolidierung der politischen Verhältnisse durch die – von ihm geschmähte – Nationalversammlung interessiert war.

So trennte sich Stadtler Ende März 1919 von der »Antibolschewistischen Liga«; mit ihm traten auch die »Solidarier« aus. Sie bildeten dann – nebst einer Gruppe für grenz- und auslandsdeutsche Arbeit – den Stamm des »Juniklubs«, eines im Juni 1919 in der Wohnung v. Gleichens errichteten politischen Salons mit Moeller von den Bruck als geistigem Mittelpunkt. Doch war dieser Klub dank der vielseitigen literarischen und politischen Beziehungen v. Gleichens ein Treffpunkt der verschiedensten nationalen Richtungen. Herausgeber seines Organs »Das Gewissen« aber wurde Stadtler.

¹⁰ Eduard Stadtler, Als Antibolschewist. Düsseldorf 1935, S. 48.

In seinem programmatischen Leitartikel »Deutscher Sozialismus gegen Ost und West« schrieb er u. a.: »... Wir sind zur Zeit die Brücke der Welt. Vom formal-demokratischen Völkerbund Wilsons zur Weltrevolution Lenins. Bei uns liegt die Entscheidung. Wir allein haben die Möglichkeit, den Osten mit dem Westen durch rettende Taten zu verbinden. Diese rettende Tat ist die nationale Konzentration des deutschen Volkes um die Idee eines parteifreien deutschen Sozialismus ...«¹¹ Bezeichnete Hugo Preuß solche Auffassung als ein wunderliches »mixtum compositum allbekannter reaktionärer Schlagworte und bolschewistischer Lockrufe«¹² und zählte er Stadtler zu denen, »die das hysterische alldeutsche Geschrei durch tiefgründigen Unsinn verstärken«¹³, so lag der Fehler der Stadtlerschen Konzeption – weniger bilderreich formuliert – darin, daß sie die an sich erwägenswert gewesene Idee einer berufsständisch-antikapitalistischen Sozialreform mit der bedenkliehen eines antiparlamentarischen nationalistischen Ständestaats vermischte und diesem die außenpolitische Rolle einer »Dritten Kraft« zuschrieb. Zählte Preuß ihn sodann noch zu den »ästhetisch schönen Seelen«, die sich für »ehrlich-politische Arbeit stets viel zu vornehm gedünkt haben«¹⁴, so mochte diese Charakteristik wohl auf v. Gleichen und in etwa auch auf Moeller van den Bruck zutreffen, nicht jedoch auf Stadtler, der zwar den Staatsmann für einen freischaffenden Künstler hielt, im übrigen aber kein Ästhet oder gar Snob, sondern eher ein Naturbursche war und die Politik als ein hartes Handwerk begriff.

Sein Kampf galt insbesondere Erzberger, den er – außer im »Gewissen« – noch im »Hochland« angriff; und kurz vor dessen Ermordung schrieb er im »Gewissen«¹⁵: »... Der Kampf um Erzberger wird ausgetragen werden: ... Es wird ein Kampf werden, in dem niemand dem deutschen Volke hilft, wenn es sich nicht selbst hilft. Und diese Selbsthilfe wird mit Erzberger fertig werden.« Solche Schreibweise Stadtlers indes sagte dem Diplomaten v. Gleichen nicht zu; und so kam es zwischen ihnen verschiedentlich zu Differenzen, die aber Moeller jeweils zu beheben verstand. Nach dessen Tod jedoch mußten sie auseinandergehen.

Stadtler verwarf v. Gleichens Plan, den »Juniklub« in einen »Herrenklub« (dem sich noch »Herrengesellschaften« in ganz Deutschland anschließen sollten) umzuwandeln; v. Gleichen dagegen lehnte Stadtlers Gründung eines »Bundes der Großdeutschen« ab; mußten doch gerade die delikaten Fragen des Grenz- und Auslandsdeutschtums überlegter und behutsamer angefaßt werden, als es Stadtler vorhabe. So trennte sich Eduard Stadtler 1925 vom »Gewissen« und gründete 1926 »Das Großdeutsche Reich. Zeitschrift für preußische Erhebung und großdeutsche Einung«. Was er aber unter »großdeutsch« verstehe, entwickelte er im ersten Leitartikel: »... Es gibt keine Politik, in deren Brennpunkt nicht lebendige Staatlichkeit zielhaft gewollt sei. Wenn wir »großdeutsch« sagen, dann denken wir an einen kommenden und zu erkämpfenden deutschen Staat, der durch die Souveränität seiner Macht und durch die Macht seines souveränen Wollens reicht »von der Maas bis an

¹¹ Eduard Stadtler, Deutscher Sozialismus gegen Ost und West. In: »Gewissen« vom 17. 4. 1919.

¹² Zitiert nach Stadtler. Im »Gewissen« vom 30. 9. 1919.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ 3. Jg. Nr. 25.

die Memel, von der Etsch bis an den Belt. Mag es Großdeutschen pazifistischer, antipreußischer oder sonstiger Prägung in den Kram passen oder nicht: Wir verzichten weder auf Elsaß-Lothringen noch auf Westpreußen oder Posen, weder auf Ost-Oberschlesien noch auf Eupen-Malmedy, weder auf das Hultschiner Ländchen noch auf die verlorenen Teile der Nordmark. Wir bezeichnen es als eine Perversität, von Großdeutschland zu reden und den Kampf um die staatspolitische Rückgewinnung auch nur eines einzigen zum Kleindeutschland Bismarcks gehörigen Quadratkilometers deutschen Raumes preiszugeben. Darüber hinaus macht es uns unser großdeutsches Staatsideal zum sittlichen Zwang, den Anschluß derjenigen Gebiete mit zu erstreben, die das Bismarcksche Klein-Deutschland nach den politischen Ergebnissen der Kriege von 1864, 66 und 70/71 noch nicht umfassen konnte: Tirol und Salzburg, Niederösterreich und Oberösterreich, Kärnten, vor allem das sudeten-deutsche Land . . . Großdeutschland wird ein Staat sein . . . mit freier Selbstbestimmung im eigenen Raume, mit souveräner Gesetzgebung, mit souveräner Verwaltung und vor allem mit souveräner Wehrhaftigkeit . . .«¹⁶

Diese »Wehrhaftigkeit« Großdeutschlands aber mache es zum Objekt »preußischer Sendung«; denn »der romantischen und kultursinnigen Machtfeindlichkeit« des übrigen Deutschland setze nun einmal nur das »Preußentum« ein »Machtdenken« entgegen.

Stadtler redigierte sein neues Organ bis 1933; doch fand es nicht wieder die Beachtung, deren sich das »Gewissen« erfreut hatte. Oft zitiert wurde lediglich seine 1931 im »Großdeutschen Reich« veröffentlichte, dann auch als Broschüre erschienene »psychologisch-politische« Studie über Brüning¹⁷, der – bei bedeutender Intelligenz – nur ein ängstlicher »Pflichtbanause«, aber kein schöpferischer Staatsmann sei.

Ein klassisches Beispiel indessen dafür, wie sehr deutschnationale Kreise – Stadtler war seit den Juliwahlen von 1932 deutschnationaler Reichstagsabgeordneter – den Regierungsantritt Hitlers als eine Machtergreifung der gesamten Rechten mißverstanden, ist sein in der ersten Februarnummer 1933 seiner Zeitschrift veröffentlichter Leitartikel »Endlich erreicht!«; lesen wir darin doch über die »schöpferischen Synthesen« Hindenburg–Hitler, Hitler–Hugenberg, Hitler–Papen, Hitler–Seldte u. a.: »Es hat, mit einem Wort, noch nie ein Kabinett gegeben, in welchem mehr schöpferische Führungskraft auf dem festen Grunde von lebensprühenden, gegenpolarischen, zur Ganzheit strebenden Zweiheiten enthalten gewesen wären. Man muß schon an die synthetische Schöpfungskraft, die in den Zweiheiten Bismarck–Wilhelm I., Moltke–Roon, Bismarck–Moltke enthalten war, zurückdenken, um Ebenbürtiges in der Geschichte wiederzufinden. Das künstlerische Widerspiel und Zusammenklingen stellt geradezu ein Wunderwerk dar. Und wir gehen nicht fehl, wenn wir behaupten, daß die überschwenglichen Freudensausbrüche der Volksseele nichts anderes sind als der Jubel einer Zuschauer- und Zuhörermenge, die einem Kapellmeister entgegenbraust, der vor ein berühmtes Orchester tritt, um der Gesamtleistung der Mitwirkenden eine Beethovensche Symphonie zu entlocken.«¹⁸

¹⁶ Eduard Stadtler, Großdeutsch und Preußisch. In: »Das Großdeutsche Reich«, Jg. 1, 1926, Nr. 1.

¹⁷ Eduard Stadtler, Schafft es Brüning? Berlin 1931.

¹⁸ »Das Großdeutsche Reich«, 1. Februar 1933.

Dieser Regierung aber wies Stadtler in dem Artikel die Aufgabe zu, anknüpfend an die »Räteparagraphen« der Weimarer Verfassung, das »korporativ-berufsständische System einer neuen Gesellschaftsordnung« über alle parlamentarischen Widerstände hinweg »durchzudrücken«. In diesem Sinne schrieb er nach den Reichstagswahlen vom 5. März 1933: »... Die politisch erfreulichste Tatsache liegt darin, daß das Zentrum aus der Schlüsselstellung zwischen Rechts und Links hinausgeworfen ist ... Auch aus dem letzten Schlupfwinkel, den sich die Zentrumsführung in den letzten Jahren ausgesucht hatte, um ihre historische Mitte-Haltung zu verteidigen, wird die Partei jetzt hinausmanövriert werden, aus dem Schlupfwinkel der Verteidigung der Weimarer Verfassung ...«¹⁹

Im übrigen betonte Stadtler außer der antiparlamentarischen auch die antikapitalistische Note des von der »nationalen Revolution« erwarteten ständischen Rätestaats.

Indes: Im Mai 1933 durch Vermittlung nationaler Freunde Politischer Direktor des Ullstein-Verlags geworden, wirkte er, der kein Antisemit war, in bestem Einvernehmen mit der Verlegerfamilie²⁰. 1934 aus dieser Stellung verdrängt und von Goebbels sich verfolgt fühlend, übersiedelte er nach Düsseldorf, wo er, der von sich sehr eingenommen war, drei Bände Memoiren schrieb und sich später einer Widerstandsgruppe anschloß. Nach dem Krieg wieder in Berlin, wurde er – wohl wegen des Memoirenbandes »Als Antibolschewist« – von den Russen verschleppt und blieb seitdem verschollen.

Nun mag noch interessieren, wie sich zwei bekannte Staatsmänner über Stadtler geäußert haben. Heinrich Brüning schrieb an dessen Tochter Elisabeth: »... Mit Ihrem Vater kam ich nach dem ersten Weltkrieg in enge Berührung. Ich erinnere mich noch genau, wie ich kurz nach meiner Rückkehr aus dem Felde in Münster eine seiner glänzenden und aufrüttelnden Reden gegen die rote Gefahr anhören konnte. Deshalb habe ich, als ich im März 1919 nach Berlin kam, gesucht, mit ihm in Verbindung zu treten. Ich schätzte seine ungewöhnliche Begabung und seine Fähigkeit, die müden Menschen zum Widerstand gegen die Gefahr von Osten zu warnen und zur Aktivität anzuapornen. Ich habe ihn damals öfter im Juniklub und bei anderen Gelegenheiten gesehen. Leider trennten sich später unsere politischen Wege ... Ich wollte ihn gerne an praktische Aufgaben der Politik heranbringen. Denn er hätte im Reichstag ... in den Auseinandersetzungen mit den Kommunisten große Erfolge haben können ... Leider waren die Schwierigkeiten zu groß, ihn an sicherer Stelle auf einer Liste aufzustellen ...«²¹

Bedenken wir, daß dieser Brief an die Tochter eines von den Russen verschleppten und danach verschollenen politischen Jugendfreunds mit aller Schonung geschrieben werden mußte, also Negatives kaum enthalten durfte, so sollten wir seine eher positive Beurteilung Stadtlers nicht überschätzen. Immerhin: Brüning dürfte zeitweilig erwogen haben, ihn »an sicherer Stelle auf einer Liste aufzustellen«.

¹⁹ Eduard Stadtler, Heil Deutschland! In: »Das Großdeutsche Reich«. 2. März-Nummer 1933.

²⁰ Vom 29. November 1965 datierter Brief der Geschäftsleitung des Ullstein-Verlags an den Vf.

²¹ Fr. Elisabeth Stadtler gewährte dem Vf. dankenswerterweise Einsicht in diesen noch unveröffentlichten Brüning-Brief.

Theodor Heuss dagegen, einer Begegnung mit Eduard Stadtler sich erinnernd, formulierte: »... Romantik in der Politik ist eine gefährliche Sache, zumal wenn sie sich ideologisch verbrämt ... Derlei setzte schon bei Kriegsbeginn ein, vielleicht als der Professor Plenge in Münster ... den Geist von 1914 mit den Ideen von 1789 konfrontierte ... Solche Thematik beherrschte, in vielen Variationen, ... das ›Gewissen‹, die ›Deutsche Rundschau‹, dann die ›Tat‹ ... , sie alle wurden unfreiwillige Wegbereiter Hitlers, den sie später haßten ...«²²

II

Am 10. Oktober 1876 in Breslau geboren, studierte Kurt Ziesché von 1887 bis 1900 Theologie und Sozialwissenschaft und wurde Priester. Nach Erlangung der philosophischen und der theologischen Doktorwürde und nach einer Habilitation in Dogmatik 1914 als a.o. Professor an die Breslauer katholische Theologische Fakultät berufen, hielt er neben dogmatischen auch sozialwissenschaftliche Vorlesungen.

Politisch im August 1917 durch ein Anti-Erzberger-Referat auf einer schlesischen Zentrumsversammlung weiteren Kreisen bekannt geworden, wurde er in der Republik Mitarbeiter an rechtskatholischen Organen wie dem »Katholischen Korrespondenzblatt« Paul Lejeune-Jungs, dem »Deutschen Volk« Martin Spahns sowie den »Gelben Heften« Max Buchners. Vor allem aber versuchte er in einem sehr beachteten Buch »Das Königtum Christi in Europa« (Regensburg 1926) die »politischen Grundanschauungen der rechtsstehenden Katholiken« darzulegen.

Ausgehend vom religiösen Gegensatz zwischen Christentum und Judentum – insbesondere von ihrem verschiedenen Gottesbegriff und ihrer verschiedenen Heilserwartung –, sah er das entscheidende Thema der Weltpolitik im Kampf dieser beiden Mächte. So bildete für ihn ein religiöser Antijudaismus den Ausgangspunkt seiner spekulativen wie auch seiner praktischen Politik; denn Judentum und Christentum seien nicht nur Gegensätze, »sondern eines des anderen Vernichtung bis in die kleinsten praktischen Züge hinein«²³. Und er erhob die Frage, »ob etwa breite Massen der Katholiken Deutschlands Schulter an Schulter mit dem Judentum für die Ziele des irdischen Messianismus kämpfen und sie für die christlichen halten«; eine Frage, die er bejahte. Das aber sei der erste Punkt, an dem »die rechtsstehenden Katholiken ihre Sonderhaltung klar und unerschütterlich als streng begründet und notwendig erkennen«²⁴.

Der zweite jedoch sei, daß das Verhältnis der deutschen Katholiken zu den deutschen Protestanten »ohne jede Furcht und ohne jeden aus Furcht entspringenden Haß«²⁵ nach sachlichen Bedürfnissen geregelt werde; daß sich daher »die rechtsstehenden Katholiken nicht dazu bereitfinden lassen, in dem Entscheidungskampf des Christentums mit seinem entschlossenen Weltfeind, dem Judentum, die Mitarbeit der von der Kirche getrennten Christen ... geringzuschätzen ...«²⁶

²² Theodor Heuss, *Erinnerungen 1905–1933*. Tübingen 1963, S. 255.

²³ Kurt Ziesché, *Das Königtum Christi in Europa*. Regensburg 1926, S. 14.

²⁴ Ebd., S. 9.

²⁵ Ebd., S. 15.

²⁶ Ebd., S. 18.

Das Judentum beachte folgende aus drei Teilen bestehende christentumfeindliche politische Methode: »Die Einrichtungen selber durch die Gesetzgebung allen übernatürlichen christlichen Gehaltes zu entleeren«; »die Ausführung der Gesetze mindestens an allen entscheidenden Stellen offen und von hinterher in jüdische Hände zu legen«; »ganz seltsame Verquickung zwischen zivilisatorischen und sittlich-religiösen Dingen anzubahnen.«²⁷

Was den letzten Punkt betrifft, so dachte Ziesché besonders an »böse Verbindungen von objektiven Einrichtungen mit subjektiven Anreizen zum Widerchristlichen«²⁸, wie zum Beispiel »die Verquickung der Familienfragen mit den Wohnungsfragen . . ., der Sittlichkeit mit der Mode . . ., der . . . Kunst und Literatur mit der Herrschaft über die . . . Vertriebsmöglichkeiten . . .«²⁹. Solche Verquickung aber könnten nicht durch christliche Einzelne, auch nicht durch christliche Verbände, »sondern nur durch die nationale christliche politische Gewalt im offenen politischen Kampf«³⁰ durchbrochen werden.

Vor allem aber seien der verschiedene jüdische und christliche Gottesbegriff Vorbilder für zwei verschiedene Staats- und Menschheitsstrukturen; entspreche doch dem starren jüdischen die mechanisch-unitarische, dem dreifaltigen christlichen dagegen die organisch-föderative Struktur. So entwickelte Ziesché das »Gesellschaftsgesetz vom kleineren Kreise«.

Es sei nun einmal eine wichtige natürliche Hilfe, daß wir die Gegenstände unseres sozialen Handelns klar erkennen »und in lebendiger, anschaulicher Nähe mit ihnen verbunden sind«³¹; einfache, überschaubare soziale Verhältnisse »wirken in Richtung der Gnade«³². Dieses Gesetz vom kleineren Kreise aber »besagt, daß keiner allein, sondern ein jeder in Menschenkreisen steht; es fordert, daß die kleineren Kreise der Gemeinschaft von den notwendigen größeren nicht aufgehoben, sondern in ihnen nach Möglichkeit erhalten werden sollen; es gibt zu, daß größere Kreise oft nötig sind, daß aber der größere Kreis sittlich gefährlicher ist als der kleine: daß die Beamtung um so mehr Einsicht und Tugend verlangt, in je größerem Kreise sie zu wirken hat und daß sich diese beiden Eigenschaften erst durch die Wirksamkeit im kleineren Kreise herانبilden«³³.

Während nun die deutschen Föderalisten – zum Beispiel Benedikt Schmittmanns »Reichs- und Heimatbund deutscher Katholiken« – die »Subsidiaritätsregel« (wie sie das »Gesetz vom kleineren Kreise« nannten) vor allem betonten, um die preußische Hegemonie zu beseitigen, ging es Ziesché als gutem Preußen bei der innenpolitischen Anwendung dieser Regel weniger um regionale als vielmehr um ständische Gliederung. Vor allem aber wollte er sie außenpolitisch angewandt wissen, wollte er mit ihr dem Internationalismus gegenüber die Berechtigung des Nationalismus nachweisen.

²⁷ Ebd., S. 21 ff.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd., S. 55.

³² Ebd.

³³ Ebd., S. 56.

Denn der dreieinige Christengott liebe die Mannigfaltigkeit und wünsche sich daher die Menschheit nicht als eine mechanische, sondern als eine – sich in der bunten Fülle ihrer nationalen Individualitäten darstellende – organische Einheit.

»Gott will das Mannigfache . . . Das Christentum ist also nicht dazu da, die Erde von Völkern und Staaten zu »heilen« . . . Das Christentum soll Völker und Staaten bestehen lassen und gerade ihre reiche Mannigfaltigkeit zur irdischen Darstellung und Nachahmung des reichen und lebendigen Gottes, zur Entfaltung des menschlichen Lebens selber und auch zur Kulturentwicklung benützen.«³⁴

So seien auch die rechtsstehenden deutschen Katholiken in Beachtung des »Gesetzes vom kleineren Kreise« »völkisch« und »übevölkisch« zugleich, zumal da gerade die europäische Geschichte noch zwei wichtige Aufgaben habe: »Sie wird christlich belebte, wohl zusammengefügte und trotzdem auf der geistigen Grundlage der Volkstümer verharrende Wirtschaftsformen in Europa schaffen. Sie wird die großen außereuropäischen Menschengruppen befreien und zu eigener Wirtschaft und Kultur heraufführen. Die Welt soll ein christliches Europa im großen werden . . .«³⁵

Gemäß dem »Gesetz vom kleineren Kreise« ging Zieschés Weg nach Europa über Mitteleuropa; und so widmete er »der politischen Methode Mitteleuropas« das Schlußkapitel.

Wie die nationale und wirtschaftliche Verschiedenheit Mitteleuropas sei auch seine konfessionelle ein Wert. Freilich gebe es nicht zweierlei Wahrheit; doch könne man sagen, daß die Vorsehung mit der Zulassung des Irrtums positive Ziele verfolge. Daher sei viel wichtiger als »voreilige Wiedervereinigungshoffnungen«, daß sich 1. die orthodoxen von den liberalen Protestanten scheiden, und sich 2. die rechtsstehenden von den linksstehenden Katholiken trennen. Nur so könnten die echte religiöse Potenz des Protestantismus und die echte politische des Katholizismus für die Neuordnung Mitteleuropas mobilisiert werden. Denn diese Neuordnung dürfe nicht nach konfessionellen Gesichtspunkten erfolgen, weil man dazu der Rücken- deckung von West- oder Osteuropa bedürfe: »Die Hohenzollern brauchen die Hilfe des Zaren, das Haus Habsburg die Hilfe der Bourbonen. Der norddeutsche Nationalismus braucht die Hilfe des Bolschewismus, der westdeutsche politische Katholizismus die Hilfe des Liberalismus.«³⁶

Konfessionelle Politik sei gerade für Mitteleuropa der falsche Weg, auf dem man in die »völlig uneuropäische Politik, die den Breitengraden entlang«³⁷ hineintreibe; denn alle echte europäische Politik laufe »seit Jahrhunderten immer deutlicher von Nord nach Süd, den Längengraden entlang«³⁸. Nur »uneuropäische Händlerpolitik«³⁹ ringe um die Zugänge in die Räume des Atlantischen und des Stillen Ozeans; dagegen kämpfe »europäische Heldenpolitik«⁴⁰ um den von anderen gefährdeten Eingang in den Indischen Ozean, das »zukünftige Mittelmeer«. »Ist das so schwer zu sehen, daß, wenn das alte Mittelmeer in Zukunft ein Teich ist, dann Europa der

³⁴ Ebd., S. 62.

³⁵ Ebd., S. 99.

³⁶ Ebd., S. 111.

³⁷ Ebd., S. 112.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd.

stärkste Anlieger des Indischen Ozeans ist, und daß es kraft seiner Lage dem ungeheuren Völkerkranz des Indischen Ozeans der Führer zur Freiheit und der Bote Christi sein kann? Denn diese Völker können nicht christlich werden aus eigener Kraft, und sie können es auch nicht mit unserer Hilfe werden, wenn wir nicht selber in Europa frei bleiben und wenn nicht auch sie es werden. Das Christentum braucht zu seiner Weltmission nicht die wirtschaftliche Versklavung der nichteuropäischen Völker. Wenn es noch organische Menschheitsentwicklung in den Händen der Vorsehung gibt, so ist Vorderasien der Flaschenhals, aus dem sich dereinst aus einem zur kirchlichen Buße erweckten Europa das Taufwasser über die Welt ergießt. Die Zeit drängt und Gott wartet und die Welt ist als ganzes noch ungetauft.«⁴¹

Aus solcher »christlicher« Sicht einer Europapolitik »den Längengraden entlang« rücke aber auch die Frage nach der Berechtigung konfessioneller Parteien in Deutschland »in ein neues und fast blendendes Licht«: »Die rechtsstehenden Katholiken Deutschlands glauben, daß es unter diesem Gesichtspunkt sehr schädlich und gerade vom Standpunkt des Christentums unverantwortlich ist, wenn die christlichen Kräfte Deutschlands noch weiterhin in konfessionell gesonderten politischen Parteien arbeiten und kämpfen.«⁴²

Verbreitete sich Ziesché über die »politische Methode« Europas, so äußerte er sich jedoch nicht über Europas zukünftige politische Form; doch dürfte ihm eine Art von »Europa der Vaterländer« unter deutscher Führung vorgeschwebt haben.

Vermeinte nun Ziesché in dieser Schrift die »politischen Grundanschauungen der rechtsstehenden Katholiken« dargelegt zu haben, so dürften es doch wohl mehr seine persönlichen Ansichten gewesen sein, die er darin vortrug. Denn andere Rechtskatholiken hatten andere Auffassungen. Und über die landläufigen Anschauungen der rechtsstehenden Katholiken Deutschlands – Verurteilung des »Landesverräters« Erzberger, der »gottlosen« Weimarer Verfassung, des »Abfalls« des »neuen« Zentrums von den »konservativen« Ideen Kettlers und Windhorsts – über diese landläufigen Auffassungen informierte bereits 1920 Hermann Frhr. von Lünincks Schrift »Das Zentrum am Scheideweg«⁴³.

Im Dritten Reich wurden Zieschés Breslauer Vorlesungen über christliche Gesellschaftslehre schon bald beanstandet, so daß er – ohnehin nur nichtbeamteter a.o. Professor – sich bereits 1934 von der Universität zurückzog und ausschließlich der Seelsorge widmete. 1945 aus Schlesien vertrieben, starb er am 12. November 1971 in Frickenhausen a. M.

Kurt Ziesché war wohl mehr ein ideologischer Außenseiter des politischen Rechtskatholizismus der zwanziger Jahre. Sein »Königtum Christi in Europa« lag schon auf der Linie jener Bemühungen um eine »Synthese« aus deutschem Nationalismus und christlicher Europaidee, für die sich einige Jahre später der Begriff »Reichstheologie« einstellte.

⁴¹ Ebd., S. 114.

⁴² Ebd., S. 117.

⁴³ Hermann Frhr. v. Lüninck, Das Zentrum am Scheideweg. München 1920.

Lehrer in Romanen

Von Dorothea Smolin

Im Schaffen Hermann Hesses nimmt das Thema »Erziehung« einen breiten Raum ein, allerdings, im Gegensatz zum »Glasperlenspiel«, unter negativen Vorzeichen. Den gescheiterten Gymnasiasten Hesse zwingt das Trauma der eigenen Schulzeit immer wieder zur Auseinandersetzung mit den krassen Gegensätzen, die das Leben des Schülers bestimmen: Schulische Disziplin und jugendlicher Freiheitsdrang, Lernzwang und pubertäre Schwierigkeiten. Als beispielhaft gilt sein 1906 erschienenenes, sehr viel gelesenes Buch »Unterm Rad«, die Tragödie eines durch den barbarischen Ehrgeiz seines Vaters und einiger Lehrer gehetzten jungen Menschen. Erschütternd ist die dumpfe Angst des zarten Jungen vor seinen Peinigern, die ihm schließlich jede Freizeit nehmen und ihn zu immer größeren Leistungen antreiben, bis der völlig Erschöpfte in die Welt der Träume und Illusionen und schließlich in den Tod ausweicht. Das absonderliche Verhalten des sensiblen Jungen findet kein Verständnis bei dem Schulvorsteher, einem Manne von großem Geltungsdrang und autokratischem Gebaren. »Nur nicht matt werden, sonst kommt man unters Rad«, so ermahnt er den schwächlichen Zögling.

Hesse hat diese Redensart in bitterer Doppeldeutigkeit zum Buchtitel gemacht. »Unterm Rad« der geistigen und seelischen Überforderung und Unterdrückung durch ihre Lehrer stehen alle Schüler, und die differenzierteren unter ihnen werden davon zermalmt: das ist die Thematik der Schülerromane, die im ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts so zahlreich sind, wie nie zuvor und nachher. Bekannte Schriftsteller wie Emil Strauß, die Brüder Mann, Robert Musil, Franz Werfel, Frank Thieß und andere schreiben, beeinflusst durch die Freudsche Psychoanalyse, ihre anklagenden Bücher, die man wohl fast immer als versteckte Autobiographien werten darf. Die Lehrer (es handelt sich begreiflicherweise vorwiegend um Gymnasiallehrer) kommen darin schlecht weg. Ihr oft ungepflegtes Äußere und ihre spießige, geschmacklose Kleidung wirken abstoßend, und ihre teils martialische, teils salbungsvolle Art zu reden fordert den Spott der Schüler heraus. In Musils Roman »Die Verwirrungen des Zöglings Törleß« findet der Internatszögling seine Lehrer »ehrbar verkümmert«, und es heißt da, das Wort Moral gewinne für ihn einen »lächerlichen Zusammenhang mit schmalen Schultern und mit spitzen Bäuchen auf dünnen Beinen und mit Augen, die hinter ihren Brillen harmlos wie Schäfchen weideten.«

Eine solche Schilderung könnte übrigens auch in einer der vielen heiteren Schulgeschichten stehen, etwa in der Art von Spoerls »Feuerzangenbowle«, deren Genre hier aber nicht berücksichtigt wird. Diese harmlosen Erzählungen von spleenigen Lehrer-Originalen und von komischen Zwischenfällen während des Unterrichts sind seit Generationen gleich geblieben. Da sie nicht zeittypisch sind, haben sie für unser Thema keine Bedeutung.

Es scheint fast, als seien alle diese senil wirkenden Pädagogen der Schülerromane nie jung gewesen, so sehr mangelt ihnen jegliches Verständnis für die Jugend und ihre Probleme. Trotz ihres zur Schau getragenen Idealismus schätzen sie Stand und

Vermögen übermäßig hoch ein, verhalten sich geradezu untertänig gegen Söhne begüterter Eltern und verteilen im übrigen ihre Gunst nach Lust und Laune.

»Professor Unrat«, die Titelfigur von Heinrich Manns berühmtem Roman, ist der Prototyp eines hassenden und verhaßten Erziehers. Während jedoch in den übrigen Schülerromanen die engstirnige Verständnislosigkeit der Pädagogen den Schülern zum tragischen Schicksal wird, doch sie fatalistisch hinnehmen, erheben sich hier bereits Widerstand und ein recht aggressiver Anspruch auf Gleichwertigkeit von Schülern und Lehrern. Der Primaner Lohmann – er dichtet und huldigt einem kultivierten Lebensstil – nimmt die als Erziehungsmaßnahmen getarnten Quälereien des berüchtigten »Professor Unrat« mit stoischem Gleichmut hin. »Lohmann vermochte den Haß des armen Alten beim besten Willen nicht anders zu erwidern als mit matter Geringschätzung. Ein wenig vom Ekel beträufeltes Mitleid kam auch hinzu.« So umschreibt Heinrich Mann das Gefühl der Überlegenheit des Jungen angesichts der Lebensfremdheit seines sogenannten Erziehers, des alternden Mannes, der nicht einmal merkt, daß ihn seine Hörigkeit gegenüber einer fragwürdigen Varietékünstlerin der Lächerlichkeit preisgibt. Professor Unrat ist neidisch auf die größere Vitalität der jungen Menschen und versucht deshalb, sich durch skurrile Strafmaßnahmen an ihnen zu rächen. Sie aber fühlen sich trotz seiner Drangsalierungen innerlich frei. Ein ungeheuerlicher Gedanke in einer Zeit, die den Kasernenhofdrill zum Vorbild für ihr Schulreglement nahm!

Nach dem Ersten Weltkrieg wurden die autoritären Strukturen im öffentlichen Leben weitgehend abgebaut. Damit war auch eine günstige Konstellation eingetreten zur Verwirklichung der Forderungen der Reformpädagogik. Die Ideale der Jugendbewegung gaben dazu Impulse für ein kameradschaftliches Miteinander von Lehrern und Schülern. Eduard Spranger, der führende Jugendpsychologe jener Zeit, war der Meinung, die Jugend verlange danach, unter ihren Erziehern Vorbilder zu wählen und ihnen nachzueifern. Der begabte junge Autor Klaus Mann, ein Sohn Thomas Manns, weiß in seinen Erzählungen anderes zu berichten. Er war Schüler einer der sogenannten »Freien Schulen«, die aus dem Geiste der Jugendbewegung reformpädagogische Gedanken zu verwirklichen trachteten. Scharf und skeptisch beobachtet der Frühreife seine Lehrer, vor allem jenen Typ des jugendbewegten, schwärmerischen, etwas weltfremden Idealisten, der seine Schüler zu Freiheit und Selbständigkeit führen will, schließlich aber angstvoll erkennt, daß sie sich selbst bereits zu viel Freiheit genommen haben und ihm entglitten sind. Er erschrickt über ihre Verderbtheit und findet keine Brücke zu dieser Jugend, die ein starkes Solidaritätsgefühl eint.

Die Gruppe als soziales Gebilde gewinnt in der Literatur allmählich an Bedeutung. Junge Menschen setzen sich in ihrem gemeinsamen Empfinden und Handeln bewußt von der Welt der Erwachsenen ab. Auch in einigen Schulgeschichten ist der einzelne Schüler nicht mehr der Willkür eines unfähigen Lehrers ohnmächtig ausgeliefert, sondern die Klasse erprobt dem Lehrer gegenüber ihre Macht als Gruppe. Man sucht jedoch vergeblich in der Literatur der Weimarer Republik nach dem Thema, das der Zeit angemessen erschiene, nämlich: eine fortschrittliche Klasse opponiert gegen einen reaktionären Lehrer. Im Gegenteil, es findet sich eher eine andere, befremdliche Situation: ein aufgeschlossener, demokratisch gesinnter Päd-

agoge muß vor der Klasse kapitulieren, die infolge starker Frühprägungen in veralteten Ressentiments verharret.

Alfred Döblin beschreibt in seinem Roman »Karl und Rosa« einen Lehrer-Schüler-Konflikt, der sich an der Behandlung der »Antigone« im Griechischunterricht entzündet. Die Persönlichkeit des Lehrers, eines im Kriege schwer verwundeten ehemaligen Frontoffiziers, also nach damaliger Ausdrucksweise eines »Kriegshelden«, nötigt den Schülern zunächst Bewunderung ab. Sie glauben sich selbstverständlich mit ihm einig in der Bejahung eines bedingungslosen Gehorsams gegenüber dem Staat und in der Ablehnung der »Rebellin« Antigone. Jedoch der Lehrer rechtfertigt die Tat der Antigone, die sich zwar gegen die Staatsgewalt auflehnt, aber dem göttlichen Gesetz gehorcht. Auf seine »unheroische Gesinnung« reagieren die Schüler mit Hohn und Ablehnung.

Ähnlich ergeht es in Arnold Ulitz' Erzählung »Boykott« einem Studienrat, der es als einziger des Lehrerkollegiums wagt, in männlicher und väterlicher Weise für einen jüdischen Schüler einzutreten, der von der Klasse boykottiert wird, weil sein Vater Betrügereien begangen hat. Dem Lehrer gelingt es nicht, die starren, veralteten Ehrvorstellungen der Schüler abzubauen, die sich hier unheilvoll mit dem Rassenwahn des herausziehenden Faschismus vermengen.

Diese beiden von Döblin und Ulitz geschaffenen Lehrergestalten, denen die Erziehung der Jugend zu kritisch-demokratischem Bewußtsein eine ernste Aufgabe ist, sind leider Außenseiter. Und das dürfte wohl auch der Wirklichkeit entsprechen. Nicht zu Unrecht macht man der Mehrzahl der Pädagogen, die in der Zeit der Weimarer Republik gelehrt haben, den Vorwurf, ihren Auftrag nicht erfüllt zu haben.

Von Schule, Lehrern und Schülern im Dritten Reich wissen wir aus dem zeitgenössischen Schrifttum wenig. Die Schriftsteller, welche darüber eine gültige Aussage hätten machen können, schwiegen aus begreiflichen Gründen. Der damals viel gelesene Ernst Wiechert floh aus der beängstigenden politischen Wirklichkeit in die Idylle des »einfachen Lebens«; er erzählte vom stillen humanitären Wirken eines Dorflehrers.

Jedoch scheint die Schule während der Hitlerdiktatur auch für die literarische »Bewältigung der Vergangenheit« unserer politisch engagierten Schriftsteller kaum interessanten Stoff zu bieten. Mit treffender Ironie, aber leider nur am Rande karikiert Günter Grass in seiner Novelle »Katz und Maus« einen Nazi-Lehrertyp, in dem sich ideologische Verbohrtheit und autorisiertes Schwätzertum in lächerlicher Weise verbinden. Es ist der Direktor eines ostpreußischen Gymnasiums, der zu Ehren eines Ritterkreuzträgers eine Rede hält, in der es heißt: »Jenedienachunskommen – Undindieserstunde – Wandererkommstdu – dochdiesmalwirddieheimat – undwollenwirnie – flinkzähhart – sauber – sagteschon – sauber – undwernichtdersoll – undindieserstunde – sauberbleiben – Mitschillerwortschließen – Setzetnichtlebenein – niewirdeuchgewonnensein – Undnunandiarbeit«. Man glaubt tatsächlich, dieses Wortfetzen-Gemisch von schulmeisterlichen Phrasen und nationalsozialistischen Schlagworten vor längerer Zeit schon einmal gehört zu haben.

In jenen Jahren fürchteten sich Lehrer und Schüler bisweilen voreinander. Da gab es junge Leute, die auch in der Schule ihre Macht als Hitlerjugendführer geltend machten, da waren Lehrer, die aus Opportunismus ihr Gesicht verloren; doch kamen

damals die besten unter Lehrern und Schülern einander brüderlich nahe. Diese vielfältigen menschlichen Konstellationen skizziert eigentlich nur Paul Schallück in seinem Roman »Engelbert Reineke«. Aus dem Kollegium eines Kleinstadtgymnasiums, das, wie der Autor schreibt, aus »den Nazis, den schwankenden Rohren und den anderen« besteht, hebt sich als bedeutendste Persönlichkeit der unbeugsame Studienrat Reineke ab, ein Original mit dem treffenden Spitznamen »Beileibenicht«. Oft verleitet ihn seine Unbedingtheit zu leichtsinnigem, provokatorischem Verhalten. Er trägt zum Beispiel stets ein ärztliches Attest in der Tasche, daß er wegen nervlicher Störungen nicht den Arm zum sogenannten »Deutschen Gruß« erheben könne. Immer darauf bedacht, seine Schüler zu kritischem Nachdenken anzuregen, wählt er zum Aufsatzthema das bekannte Schiller-Zitat aus dem »Don Carlos«: »Sire, geben Sie Gedankenfreiheit!« Dieser noble, aufrechte Mann verliert sein Leben im Konzentrationslager, wohin ihn die Denunziation eines Schülers gebracht hat. Er war sich dieser Gefahr stets bewußt, aber auch der Forderung, sich nicht »vorzuenthalten«, denn: »Einer muß dasein, der den Jungen zeigt, was wahr und was falsch ist.«

Zur gleichen Erkenntnis kommt schließlich auch sein Sohn, der nach dem Kriege an derselben Schule als Lehrer tätig ist und deprimiert feststellt, daß sich im Kollegium nicht viel geändert hat: sie haben ihren Stammtisch, ihre Phrasen und vor allem ihre Vorurteile behalten. Sie wollen nicht gern an die Vergangenheit erinnert werden, deshalb ist der grüblerische junge Mann bei ihnen recht unbeliebt. Er entscheidet sich nach langem Überlegen dafür, doch an der Schule zu bleiben und zwischen den alten und den jungen Kollegen »klare Fronten« zu schaffen. Eine recht simple und wenig befriedigende Lösung. Auch unter Lehrern ist die Gesinnung durchaus keine Generationsfrage.

Es wäre nun zu bedenken, ob man in der Literatur der letzten zwanzig Jahre einem neuen Lehrertyp begegnet, der sich in der Nachkriegszeit herausgebildet hat. Beim Versuch, aus einem Bestseller der letzten Jahre darüber etwas zu erfahren, glaubt man sich in die Schulatmosphäre der Jahrhundertwende zurückversetzt. In seinem Roman »Deutschstunde« kennzeichnet Siegfried Lenz den Lehrer durch die Attribute »hager, schreckhaft, höhnisch, mit einer geduckten, schrägen Schrift, in der Schräge der Scheinheiligkeit«. Dieser Pädagoge spielt seine moralische Überlegenheit aus gegen die physische seiner Zöglinge, die er fürchtet. Er wirkt genau so unzeitgemäß wie das Thema, das er seinen Schüler bearbeiten läßt. Es heißt »Die Freuden der Pflicht« und erscheint doppelt antiquiert und psychologisch unglaubwürdig, da es in einer Anstalt für schwer erziehbare Jugendliche gestellt wurde.

Soll man annehmen, daß Lenz in seinem Deutschlehrer bewußt den typischen Vertreter eines Standes zeichnen wollte, der noch ganz in veralteten Verhaltensmustern verhaftet ist? Oder ist dieser Anachronismus einfach durch den konventionellen Stil des Romans vorgegeben? Jedenfalls vermag die »Deutschstunde« keine Züge zum Bilde des modernen Lehrers beizutragen.

Gleicherweise vom Autor verquält überzeichnet sind die Pädagogen in dem fünf Jahre später erschienenen Roman »Das Vorbild«, die als Herausgeber eines Lesebuches nach einem verbindlichen Vorbild für die Jugend suchen.

Etwas zu leicht macht es sich Siegfried Lenz mit der Karikatur eines umständlich-konservativen pensionierten Schulrektors, der im langen Lodenmantel aus der Heide

in die Konferenzstadt anreist, wohlversorgt mit einigen Flaschen eines selbstgebrannten Schnapses, den er »Großes Lüneburger Kikeriki« genannt hat. Man kann dem biedereren Manne sein redliches Bemühen um einen konstruktiven Beitrag nicht absprechen, und es ehrt ihn schließlich, daß er sich auf Grund bitterer persönlicher Erfahrungen nicht für kompetent hält, der Jugend Vorbilder zu empfehlen. Betroffenen und unglaublich muß er bei der Konfrontation mit einem früheren Schüler erfahren, daß er den jungen Menschen keinen Freiraum gelassen und es verstanden hat, sie »lautlos und ohne Aufwand zu knicken«.

Sein Kontrahent, etwas vordergründig mit Bart und rotem Pullover dargestellt, ist ein nicht mehr junger Studienrat, der die Attitüde der Jugend angenommen hat, insbesondere im Gebrauch der Terminologie der Neuen Linken. Dem »betagten Revolutionär«, wie er einmal genannt wird, fehlt der Mut, sich zu seinem Alter und seinen Erfahrungen zu bekennen. Er wird von den Jungen, mit denen ihn eine trügerische Solidarität verbindet, schnell durchschaut und ausgenützt als einer, »dessen Empörung sich einstellt, wenn sie gebraucht wird«.

Eigentlich ist in der Nachkriegsliteratur nur ein zeitgerechter Pädagoge zu nennen, nämlich der Lehrer Soldner aus Gerd Gaisers Roman »Schlußball«. Es ist paradox und erheiternd zugleich, daß dieser erfreuliche Lehrertyp, geschaffen von einem Autor, der selbst Studienrat ist, keine behördlich bescheinigte Lehrbefähigung besitzt. Der Kriegsheimkehrer hat nämlich sein Amt in den unruhigen Zeitläuften nach dem Zusammenbruch unrechtmäßig erworben. Soldner ist ein pädagogisches Naturtalent. Seine Klasse gewinnt unter seiner Leitung ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl. Er macht sich gescheite Gedanken über die vergeblichen Versuche der Erziehungsbehörde, in einem veralteten Schulsystem Humboldtscher Prägung die jungen Leute für einen Platz in der Industriegesellschaft »abzurichten«. Seine Methoden sind fortschrittlich; er weiß, daß die Prinzipien, nach denen man seine eigene, die »harte« Generation erzogen hatte, für die heutige Jugend nicht mehr anwendbar sind. Er ermahnt sich: »Laß mal deine Jahrgänge. Immer, wenn einer anfängt, von seinen Jahrgängen zu reden, wird's trottelhaft.« In seiner überlegenen, melancholisch-witzigen Art rückt er für seine Schüler, deren Eltern nichts haben als »ums Geld leben und vom Geld weg sterben«, wie er immer sagt, die Dinge des Lebens ins rechte Licht. Dabei hat er kaum sichtbare pädagogische Erfolge. Jedoch diesen skeptischen Mann können seine Schüler im Grunde nicht enttäuschen. Er weiß von vornherein, daß nur in der pädagogischen Literatur »immer alles hinhaut« – so drückt er sich in seinem Soldatenjargon aus. Trotz allem gibt er aber seine Bemühungen nicht auf. Auch dieser Protagonist für einen neuen pädagogischen Stil muß scheitern. Sein unbedingtes Eintreten gegen die materialistische Gesinnung der Spießbürger mobilisiert schließlich reaktionäre Kräfte, die froh sind, diesen unbequemen Lehrer als Schwindler entlarven und damit ausschalten zu können.

Der Autor ist also pessimistisch und schätzt die Entfaltungsmöglichkeiten eines fortschrittlichen Lehrers in der Nachkriegszeit gering ein. Ist daran nur die Gesinnungsträgheit der Gesellschaft schuld? Wohl kaum. Thomas Valentin, ein jüngerer Schriftsteller, der ebenfalls früher im Schuldienst tätig war, spricht es deutlicher aus. Er stellt in seinem Schülerroman »Die Unberatenen« ein ganzes Kollegium vor: Kleinbürgerliche, ressentimentgeladene Unterrichtsbeamte, ohne einheitliche pädagogische Konzeption, auch ohne Team-Geist. Immerhin sind drei unter ihnen, die

versuchen, ihre schwierige Aufgabe an den Forderungen unserer Zeit zu orientieren. Sie gestehen sich ein, daß man das pädagogische Dilemma nicht nur dem Schulsystem zur Last legen darf, sondern daß es von der Krise des Lehrers herrührt als eines modernen Menschen, der »nichts Gültiges mehr weiß«.

Ein Lehrer, der resigniert hat, steht auch im Mittelpunkt des Romans von Günter Grass »Örtlich betäubt«, und wir dürfen annehmen, daß sich der Autor mit dem vierzigjährigen Studienrat Starusch identifiziert, der in seinen Selbstanalysen bekennt, er sei »aus einem radikalen Aufrührer ein gemäßigter Studienrat geworden, der sich, trotzdem und dennoch für fortschrittlich hält«. Grass wählte die Lehrer-Schüler-Relation als Modell für die politisch-intellektuelle Auseinandersetzung zwischen der Generation der »Angepaßten« und den radikalen jugendlichen Ideologen. Am Falle des Studienrats Starusch zeigt er, in welcher Lage sich ein Lehrer heutzutage befindet, den man zu den Progressiven zählen muß. Starusch sympathisiert mit den Jungen, auch er wünscht eine Reform der bestehenden Zustände, doch haben ihn die mannigfachen Niederlagen seines Lebens gelähmt, »örtlich betäubt«; er weiß, daß die Welt im Grunde nicht zu ändern ist. Weil er resigniert hat, nennen ihn seine Schüler einen »Abwiegler«, er könne nur »interpretieren, aber nicht verändern«, da er die Anwendung von Gewalt ablehnt. Trotz übereinstimmender politischer Ansichten betrachten ihn die jungen Leute also nicht als einen der Ihrigen, bewahren ihm aber eine gewisse mitleidige Zuneigung.

Hier hat sich das so wünschenswerte partnerschaftliche Verhältnis, die Ebene der sogenannten »horizontalen Kommunikation« bereits zuungunsten des Lehrers verschoben. In zwei modernen Geschichten wird dieser Prozeß noch deutlicher. Gabriele Wohmann schrieb eine psychologische Studie aus dem Schulmilieu mit dem Titel »Sie sind alle reizend«. Gemeint sind die halberwachsenen Schüler einer Englischlehrerin. Das frustrierte alternde Mädchen spinnt während der Stunde vage erotische Wunschträume, die sich auf die jungen Leute richten. Der Unterricht wird Mittel zum Zweck, ihren Wissensvorsprung benutzt sie zum Kokettieren. Ständig kontrolliert sie ihre persönliche Wirkung auf die Schüler in der Meinung, die Jungen hielten sie für »ungewöhnlich attraktiv«, und manche seien sogar leidenschaftlich in sie verliebt. Doch sie täuscht sich: Zunehmendes Desinteresse breitet sich in der Klasse aus, schließlich sogar Feindseligkeit. Die Schüler lehnen, wenn auch unbewußt, das Verhalten der Lehrerin ab, das ihrer Rolle nicht angemessen ist.

Während diese Lehrerin noch einigermaßen die Konvention wahrt und ihre absurde Werbung verhüllt bleibt, ist in einer Erzählung des vierundzwanzigjährigen Autors Benno Hurt die erotische Schranke zwischen Lehrer und Schülern bereits gefallen. Da unterhält sich der junge Studienrat Weigl mit dem Primaner Nick sehr offen über dessen intime Beziehungen zu einer Mitschülerin. Beide rivalisieren um die Gunst des Mädchens, der Lehrer zieht den kürzeren. Fast entschuldigend teilt er dem Jungen mit, daß er ihn wegen seiner schwankenden Note eigentlich »ein bißchen prüfen« müsse, sieht aber doch davon ab, weil er weiß, daß der junge Mann ganz in seine Liebesangelegenheit verstrickt und daher unvorbereitet ist.

Der junge Pädagoge meditiert über seinen Beruf. Sein Blick streift die Pestalozzi-Büste über dem Schulportal und er denkt: »Sie hatten nie viel miteinander zu tun gehabt, nie hatte er sich dem da oben verpflichtet gefühlt. Er wußte genau, daß er

nur einer von den vielen jungen Modernen war, wie es sie an allen Schulen jetzt gab. Nie hatte er zu viel getan und selten zu wenig . . . Mit den Jungen war er fast immer zurecht gekommen, es gab einige, mit denen er trinken gehen konnte.« Er fühlt sich also als Kumpel seiner Primaner. Daher ist es nur konsequent, so unverständlich es uns auch erscheinen mag, daß er sich schließlich, um einem unterdrückten Schüler zu helfen, mit dem Hordenführer der Klasse im Faustkampf mißt. Er hätte diese Schlägerei besser einem Schüler überlassen sollen, denn er muß auch hier, wie vorher auf erotischem Gebiet, eine Niederlage einstecken.

Gewiß darf man diese Geschichte nicht exemplarisch werten, doch ihre Tendenz gibt zu denken. Wollte der junge Autor vielleicht die pädagogischen Reformbestrebungen unserer Zeit in ihrer letzten Konsequenz zeigen und damit *ad absurdum* führen?

Die Lehrer, wie sie sich in der jüngsten deutschen Literatur darstellen, haben nicht nur ihren Autoritätsanspruch, sondern auch weitgehend ihre Erzieherrolle und damit eine ihrer Primärfunktionen aufgeben müssen oder sie haben freiwillig darauf verzichtet. Resigniert beschränken sie sich auf ihre Tätigkeit als Wissensvermittler. Da ihr Verhältnis zu den Schülern vorwiegend sachbezogen ist, verläuft es im guten wie im schlechten Sinne weniger spannungsreich.

Günter Grass schreibt: »Dem Lehrer steht die Figur des Lehrers im Wege, Lehrer haben an andere Lehrer zu erinnern. Nicht nur an solche, die man gehabt hat, auch an literarische Lehrerfiguren.«

Das hat sich geändert. Seit in den Schulklassen keine persönlichen dramatischen Konflikte mehr ausgetragen werden, ist der Lehrer als literarische Figur vollends uninteressant geworden.

Bibliographie der besprochenen Bücher

Alfred Döblin: Karl und Rosa. Olten/Freiburg i. Br. 1950.

Gerd Gaiser: Schlußball. München 1958.

Günter Grass: Katz und Maus. Neuwied/Berlin 1961.

Günter Grass: Örtlich betäubt. Neuwied/Berlin 1969.

Hermann Hesse: Unterm Rad. Berlin 1906.

Hermann Hesse: Das Glasperlenspiel. Zürich 1943.

Benno Hurt: Pestalozzi modern. In: M. Gregor-Dellin (Hrsg.): Vor dem Leben – Schulgeschichten von Thomas Mann bis Heinrich Böll. München 1965.

Siegfried Lenz: Deutschstunde. Hamburg 1968.

Siegfried Lenz: Das Vorbild. Hamburg 1973.

Heinrich Mann: Professor Unrat, oder das Ende eines Tyrannen. München 1905.

Klaus Mann: Die Jungen. In: Vor dem Leben. Erzählungen. München 1925.

Robert Musil: Die Verwirrungen des Zöglings Törleß. Wien/Leipzig 1906.

Paul Schallück: Engelbert Reineke. Frankfurt 1959.

Arnold Ulitz: Boykott (1930). In: M. Gregor-Dellin (Hrsg.): Vor dem Leben – Schulgeschichten von Thomas Mann bis Heinrich Böll. München 1965.

Thomas Valentin: Die Unberatenen. Hamburg/Düsseldorf 1968.

Ernst Wiechert: Die Jerominkinder. München 1945–1947.

Gabriele Wohmann: Sie sind alle reizend. In: Sieg über die Dämmerung. Erzählungen. München 1960.

BUCHSTABIERÜBUNGEN (VIII). –

Eine brauchbare und praktikable »wissenschaftliche« Definition der sakralen Sprache zu gewinnen – das sei, so hat man vor kurzem in leicht professoral rügendem Tonfall behauptet, bislang noch nicht gelungen. Hierzu wäre anzumerken, daß so etwas vermutlich auch niemals gelingen wird. Welche Wissenschaft sollte denn (*erstens*) dafür wohl zuständig sein – etwa die Germanistik, die man neustens mit voraussehbar minimalen Erfolg für die Verdeutschung der Heiligen Schrift bemüht hat und der man zum Beispiel die »wissenschaftliche« Feststellung verdankt, daß »Seligkeit« heute »in der Allgemeinsprache einen Zustand (bezeichnet), der Kindern, Verliebten, Betrunkenen, dann auch Toten zu eigen ist« (»Gottesdienst«, Jg. 6, S. 153) – eine eklatant unzutreffende Feststellung (in Ernst Blochs »Prinzip Hoffnung« etwa lautet einer der Namen für das vom Menschen innergeschichtlich Erhoffte: »hereinbrechende Seligkeit, die so noch nicht da war«). Vor allem aber ist (*zweitens*) auf diesem Felde eine »Definition« überhaupt nicht erwartbar, sofern man darunter einen Kern des Gegenstandes endgültig ins Wort fassende, formelhaft handliche Kennzeichnung versteht. Eine Definition in solchem Sinn kann es ja auch für die dichterische Sprache nicht geben. Das soll natürlich nicht schon heißen, es sei schlechterdings keine hinreichend deutliche Charakterisierung möglich; wohl freilich soll es heißen, daß solche Verdeutlichung notgedrungen eher negativ und abgrenzend als positiv sein werde. Wie man in der Poetik von der »Differenzqualität« spricht, von der schwer faßlichen, für eine grobe oder uneingeübte Sensibilität kaum wahrnehmbaren, aber dennoch entscheidenden Abweichung und Andersheit, wodurch sich die Sprache der Dichtung gegen die nicht-dichterische, alltägliche Rede-weise abhebe, so mag sehr wohl das Eigentümliche auch der sakralen Sprache nicht einfachhin »in sich selbst« und nicht ein für alle Mal zu bestimmen sein, sondern einzig durch den – nicht notwendig konstant blei-

benden – Abstand, der sie von der jeweils durchschnittlichen Alltagsrede trennt.

Diesen Abstand freilich wird niemand für entscheidend halten, der nicht davon überzeugt ist, daß es tatsächlich einen Existenzbereich gibt, der die Qualität des sogenannten »ontisch« Unalltäglichen besitzt – womit schon fast eine Begriffsbestimmung des *sacrum* formuliert ist, jenes Bezirks also, in welchem – wenn sogleich das Äußerste ins Auge gefaßt sein soll – das ganz und gar Exzeptionelle, das im absoluten Sinn Außergewöhnliche der leibhaftigen Anwesenheit Gottes unter den Menschen geschieht. Wem immer andererseits dies alle Grenzen des »Normalen« und Vertrauten sprengende Geschehnis etwas standhaltend Reales ist, für den ist es eine bare Selbstverständlichkeit, sich angesichts des in solchem Sinn prinzipiell Un-gewöhnlichen »anders« als gewöhnlich zu verhalten und auch »anders« zu sprechen. Eben diese »Andersheit« aber ist es, welche die »sakrale Sprache« charakterisiert! Damit ist nicht nur kein irgendwie gestelztes oder pseudopoetisch »erhabenes« Vokabular gemeint; es handelt sich vielmehr überhaupt nicht bloß um das Vokabular. Man hat vorgeschlagen, auch bei der Neuformulierung liturgischer Texte sollte man auf den Markt gehen und dort dem schlichten Volk »aufs Maul schauen«. Dazu ist zu bedenken zu geben, daß der soldiermaßen »Schauende« und Lauschende, und wäre er noch so aufmerksam und ausdauernd, niemals Worte vernehmen wird wie Gnade, Erlösung, Heil, Opfer – Worte, die aber klarerweise völlig unentbehrlich sind zur Bezeichnung der Grundwirklichkeit des christlichen Glaubens. Doch ist lebendige Sprache, wie schon gesagt, nicht nur Vokabular; sie ist ein äußerst vielfältiges Gewebe von Wort, Klang, Syntax, Tonfall, Gefühlsausdruck und noch vielem anderen sonst; und die Andersheit der sakralen Sprache müßte von solcher Art sein, daß Worte wie die genannten (aber auch weit ungewöhnlichere: »Mahl des Lammes«!) sich in ihr Gewebe einfügen, ohne darin etwas Fremdes und Unzugehöriges zu sein.

Doch reicht die Begründung der notwendigen Andersheit der sakralen Sprache noch viel tiefer. – In der gleichen römischen *Instructio*, welche dem Übersetzer die Anpassung an den Geist der verschiedenen Volkssprachen empfiehlt und auf welche manche flache, ans Banale grenzende Formulierung sich berufen zu können meint – in dieser Verlautbarung sind auch einige zwingende Gründe für die unvermeidliche Andersheit der sakralen Sprache deutlich beim Namen genannt. Nicht allein sei, so heißt es da zum Beispiel, der liturgische Text dazu bestimmt, gesprochen zu werden in einer *Feier*, einem also von Natur unalltäglichen Begängnis; vielmehr sei die wahre Sprecherin die Kirche selbst, »die zu ihrem Herrn redet und die Stimme des Geistes laut werden läßt, der sie beseelt« – weswegen hier das Wort »nicht bloßes Mittel zur Verständigung« sei, sondern »zugleich Mysterium«.

Wie also sollte wohl die Redeweise der festlich und geheimnishaft zu ihrem göttlichen Herrn sprechenden Kirche definierbar sein können – es sei denn durch die Grenze, die sie von der durchschnittlichen Menschen-sprache trennt, nicht nur von ihrer Trivialität, sondern sogar von ihrer durch den »Verstand der Verständigen« geprägten Normalität?

Josef Pieper

DIE »ENGELTAGEBÜCHER«. – IN Fachkreisen wird seit vielen Jahren von den »Engeltagebüchern« gesprochen. Sie sind jetzt erschienen unter dem Titel »Heeresadjutant bei Hitler 1938–1943« als Band der Schriftenreihe der Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte¹. Es handelt sich um sechs Kladden des 1906 in Guben geborenen, seit 1938 als Heeresadjutant beim Oberbefehlshaber der Wehrmacht tätigen Majors Gerhard Engel. Von den Kladden wurden 234 Aufzeichnungen dem Institut übergeben (166 in Langschrift, 68 im Stenogramm). Bezeichnend für die Niederschriften ist, daß die Tagebuchform nur Stilmittel ist; Engel

hat alle seine Kladden zu einem späteren Zeitpunkt anhand von Stichworten gegen die Chronologie geschrieben. Das Ergebnis ist eine Mischung von Autopsie und Präsenz einerseits und Erinnerung andererseits; damit ist ihr wissenschaftlicher Wert begrenzt, zumindest darf er nicht überschätzt werden. Der Wert der Aufzeichnungen liegt nicht eigentlich im Atmosphärischen, wie die Herausgeberin Hildegard von Kotze glaubt, sondern in der besonderen Situation, aus der heraus sie entstanden sind: ein relativ junger Mann als Adressat der Monologe des mächtigsten Mannes des Reiches, zwanglos, ohne jedes Protokoll, auf der Basis gegenseitigen Vertrauens (es ist selbstverständlich, daß ein Adjutant, der täglich bis zu sechzehn Stunden in unmittelbarer Nähe des »Führers« zu operieren hatte, nur zu begrenzter Distanz gegenüber Führer und Partei fähig sein durfte). Die Themen: das Verhältnis zwischen Wehrmacht und Partei, das Verhältnis zwischen den Wehrmachtsformationen, die Fritschkrise, Polen-, Frankreich-, Rußlandkrieg (bis einschließlich Stalingrad); daneben ideologische »Platten«: Recht, Kunst, Juden und Kirchen. In all diesen Fragen erweist sich Engel, sofern er ein eigenes Urteil hat, als ein Militär konservativer Herkunft. Sieht man von den rein militärischen Themen ab, so hat von allen anderen behandelten Fragen das Thema katholische Kirche in diesen Tagebüchern mit Abstand vorrangige Bedeutung. Diese Priorität ist sicher nicht von Engel nachträglich geschaffen worden, sondern aus der aktuellen Situation zu erklären.

Was auffällt, ist ein doppeltes: Im Vergleich zur Darstellung Pickers² etwa, wo

² Henry Picker, Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier 1941–1942. Bonn 1951. Ein Vergleich zwischen Pickers »Tischgesprächen« und den »Engeltagebüchern« führt gerade beim Thema Kirche und Religion zu verblüffenden Ergebnissen. In Engels Nachschriften verrät Hitler durchaus gewisse Einsichten in die Institution Kirche als historische Größe; in Pickers stenographischen Aufzeichnungen, die allerdings, was unser Thema anlangt, aus den vierziger Jahren stammen, erweist sich Hitlers Gerede über

¹ Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1974, 160 S.

Hitler häufig proletenhaft seine Glossen über Kirche und Religion macht, erscheint Hitler bei Engel – gerade in der Behandlung von Kirchenfragen – zum einen als seriös, nicht so sehr in Hinblick auf die Gesprächspartner, als vielmehr auf den Gegenstand. Zum andern erscheint Hitler bei Engel häufig in einer Position der Zurückhaltung, einer Mesotēs nicht nur taktischer, sondern auch grundsätzlicher Art in Fragen katholische Kirche gegenüber Einpeitschern wie Bormann oder Himmler. Allerdings macht Engel auch deutlich, daß Hitler je länger desto mehr dem Einfluß der beiden nachgegeben hat.

Damit der Leser sich selbst ein Urteil bilden kann, sollen einige Beispiele aus der Engelschen Sammlung hier vorgestellt werden.

14. 3. 38: Hitler und Innitzer in Wien. Hitler laut Engel: Politisch dürfen Kirchen nur werden, wenn sie auch weltanschaulich Handlanger der Politik, d. h. der politischen Macht seien. Er selbst habe viel von der katholischen Kirche für seinen politischen Kampf gelernt und würde sich hüten, die Dinge auf die Spitze zu treiben. Wer allerdings gegen den Stachel löcke und das Kreuz zum Deckmantel der Opposition mache, müsse vernichtet werden ... (16).

6. 8. 38: F. sprach über seine Einstellung zu den Kirchen. Er sei nach wie vor Mitglied der katholischen Kirche und bleibe es auch. Die Kirche sei viel zu klug, ihn zu exkommunizieren. Wie er überhaupt viel von der Taktik, Organisation und Lehre der katholischen Kirche gelernt habe ... Sein Ziel sei mal gewesen, eine einheitliche deutsche Reichskirche zu schaffen. Das Konkordat sei das großzügigste, was er sich bisher geleistet habe ... Sehr gut mache es Frankreich. Dort

Kirche und Religion als kaum genießbarer Nonsens, angesiedelt auf dem intellektuellen Niveau eines von platter Demagogie besessenen sozialistischen Dorffunktionärs der zwanziger Jahre. Unverständlich wenn man bedenkt, daß die Mitschrift Pickers mit Einverständnis Hitlers erfolgte und nach Bormanns Absicht dazu dienen sollte, der stauenden Nachwelt die Weisheiten des großen Führers zu übermitteln.

sei die Kirche ohne politischen Einfluß, aber an den nationalen Feiertagen wehten die Trikoloren von den Altären und Türmen, und in Deutschland müsse er noch seine Widersacher bezahlen. Ritus, Liturgie und sonstige Gepflogenheiten in den Kirchen seien ihm völlig gleichgültig. Nur nationalstisch müßten die Kirchen (sein) ... (30; dem Sinne nach auch 49).

8. 7. 39: Bormanns pathologische Kirchen- und Religionshetze kennt einfach keine Grenzen mehr. Heute bei Tisch wieder Riesenkrach wegen des mir gut bekannten Prof. Schreiner in Rostock, der dort einen wackeren Kampf gegen die Gau- und Kreisleitung führt ... F. schweigt eigenartigerweise und verlangt nur von B. Ermittlungen der Gauleitungen, wieviel Prozent der Bevölkerung aus den Kirchen ausgetreten sind ... (52).

18. 7. 39: Bin Zeuge eines langen Gesprächs zwischen F. und Bormann, der wieder offensichtlich einen Kirchenbericht vorgelegt hat. Unverblümt u. a. von den »Handlangern« der Kirchen spricht, die in der Wehrmacht säßen. Lange juristische Erörterungen, ob und wie man die Kirchen verstaatlichen bzw. unter staatliche Kontrolle brächte. Borm. ist Feuer und Flamme für diese Projekte. F. zurückhaltender. Bezweifelt sogar die Zahlen, die B. hinsichtlich der Kirchenaustritte vorlegt ... B. schlägt vor, daß sämtliche Parteigenossen gezwungen werden müßten, aus den Kirchen auszutreten, was F. kraß ablehnt und jede Werbung oder Druck in dieser Richtung ablehnt ... (55).

Im Vergleich zu späteren Äußerungen Hitlers über die katholische Kirche³ zeigt die Darstellung Engels für die Jahre 1938 bis 1941 – Hitlers erfolgreichste Zeit – einen relativ gemäßigten Kirchengegner Adolf Hitler. Er läßt sich – zumindest für diesen Zeitraum – charakterisieren als einen Mann, der sich seines Herkommens aus der katholischen Welt bewußt ist, diese Welt nicht bedingungslos ablehnt, sondern unterscheidet

³ Friedrich Heer, Der Glaube des Adolf Hitler. Anatomie einer politischen Religiosität. München/Esslingen 1968.

zwischen kirchlicher Institution und deren Hervorbringungen (Glaubenssätze, Kult, Kultur) – wie er sie versteht; der nicht etwa nur zugibt, von dieser Kirche viel gelernt zu haben, sondern sich dessen geradezu rühmt. Die kaum verhüllte Wertschätzung einer Institution, deren Repräsentanten er als seine Gegner sieht und erfährt, erklärt sich aus seinem Sensus für historische Größe, für Monumentales; dieser Sinn ist bei ihm – in diesen Zeugnissen – stärker als abstraktes ideologisches Denken. Darin unterscheidet er sich von marxistischen Diktatoren. Sein Wille zum Gigantischen, Zeitüberdauernden hat eine ihrer Voraussetzungen in seinem Verständnis von Geschichte als Zeitüberdauerndem und als Lehrmeisterin⁴. (Vielleicht war dies mit einer der Gründe, weshalb soviele Deutsche ihm allzulange folgten, Deutsche, die sich als fast unan-

sprechbar erweisen, wenn ihnen abstrakte politische Theoreme angeboten werden.) Dem Grad seiner Wertschätzung für die Kirche als einer zeitüberdauernden Institution entspricht das Ausmaß seines Zornes, seiner Wut, wenn er erkennen muß, daß sich die Repräsentanten dieser Kirche seinem Einfluß entziehen, daß sie gegen ihn opponieren, daß er ihrer bei der Verfolgung seiner politischen Ziele nicht habhaft werden kann: daß er sie nicht dominiert. Hierin nun unterscheidet er sich in nichts von marxistischen Diktatoren unseres Jahrhunderts. Hitler legt Wert darauf, gerade die katholische Kirche wegen ihres Einflusses auf den Einzelnen sich verfügbar zu machen. In der Darstellung Engels wird ausreichend deutlich, daß Hitler – nach eigenem Urteil – dieses Ziel bis in die Anfänge des Krieges nicht als erreicht ansieht. Er hat es zu keiner Zeit des »tausendjährigen Reiches« erreicht.

⁴ Vgl. Mein Kampf. München 1942, S. 481 u. 512.

Franz Greiner

STELLUNGNAHME

Albert Mirgeler schreibt in seiner Besprechung von Heinrich Brünings »Briefe und Gespräche 1934 bis 1945«¹ über den Tod meines Vaters am 30. Juni 1934: »So kam zum Beispiel der Ministerialrat Erich Klausener auf die schwarze Liste, weil Papen ihn aufgefordert hatte, Reichsinnenminister zu werden und nicht, wie die katholische Propaganda seinen Tod auswertete, deshalb, weil er Vorsitzender der Katholischen Aktion war.«

Für den ersten Teil des Satzes findet sich der Beleg in einem Brief Brünings an den amerikanischen Journalisten Th. Draper aus dem Jahre 1947² – für den zweiten Teil des Satzes trägt Mirgeler allein die Beweislast.

Über den historischen Quellenwert der Brüning-Briefe mögen andere urteilen. Zu den Bemerkungen über meinen Vater ist zu sagen:

1. Über die Motive des Mordes müssen zuerst die Täter selbst befragt werden. Das Schwurgericht beim Landgericht Berlin hat am 18. Mai 1953 den (inzwischen verstorbenen) ehemaligen SS-Hauptsturmführer Kurt G. wegen Mordes an meinem Vater verurteilt. In der Urteilsbegründung ist der Tathergang – Erschießung im Büro des Reichsverkehrsministeriums und Vortäuschung eines Selbstmordes – im einzelnen dargestellt. Schließlich heißt es, G. sei nach der Tat in das Geheime Staatspolizeiamt zu Heydrich zurückgekehrt: »Hier erfuhr er von diesem, daß Dr. Klausener ein »gefährlicher Katholikenführer« gewesen sei und deshalb habe

¹ In dieser Zeitschrift 1/75, S. 61.

² Vgl. Briefe, S. 27.

erschossen werden müssen.« So hatte der Angeklagte selbst im Prozeß ausgesagt.

Weiter heißt es in dem Urteil: »Einige Tage nach dem 30. Juni 1934 traf der Angeklagte in seinem Stammlokal »Danziger Lachs«, das in der Nähe der ehemaligen Reichskanzlei gelegen war, mit seinem Bekannten Otto Frey zusammen. Als dieser ihn wegen der Ermordung Dr. Klauseners zur Rede stellte, gab der Angeklagte mit voller Überzeugung zur Antwort, daß Klausener als »gefährlicher Katholikenführer« ausgemerzt werden mußte.«

Otto Frey hat dies im Prozeß als Zeuge ausgesagt (das Gespräch im »Danziger Lachs« war übrigens einem Freund der Familie schon im Herbst 1934 mitgeteilt worden).

2. Vor dem Berliner Schwurgericht hat auch Dr. Robert M. W. Kempner, der stellvertretende US-Hauptankläger in den Nürnberger Prozessen, ausgesagt. Er hat in seinen Verhören 1945 Göring auf die Ermordung meines Vaters angesprochen und zunächst einen Zusammenhang zwischen seiner Tätigkeit als Leiter der Polizeibehörde im Preußischen Innenministerium hergestellt: »Göring schob aber diese Punkte etwas zur Seite und sagte mir, ich wüßte doch, daß Klausener außerdem Leiter der Katholischen Aktion für ganz Deutschland gewesen sei und auch als »politisierender Zentrumsmann« Reden gehalten habe, zuletzt auf einem Katholikentag nahe Berlin.« Gemeint ist der 32. Katholikentag im Bistum Berlin am 24. Juni 1934 – also 6 Tage vor dem Tod, an dem 60 000 Gläubige in Hoppegarten teilgenommen hatten. Dr. Kempner sagte über Görings Aussage weiter: »Er (Göring) selbst sei aber derjenige, der auch für die Erschießung Klauseners die volle Verantwortung übernehme. Dabei hob er nochmals Klauseners Tätigkeit als Katholikenführer hervor und erwähnte schließlich, daß Klausener gegen Nationalsozialisten während der Zeit der Weimarer Republik in der Polizeibehörde »gewütet« habe.«³

3. Das Schwurgericht hat sich bemüht, allen möglichen Motiven der Tat nachzuge-

hen. Es glaubte auf Grund seiner Erhebungen u. a. feststellen zu können, Dr. Klausener sei in die »Säuberungsaktion des 30. Juni 1934« einbezogen worden, »obwohl er weder mit der Umgebung von Röhm noch mit irgendwelchen anderen Personen, die Opfer des 30. Juni wurden, das geringste zu tun hatte«⁴.

4. Ein Jahr vor seinem Tod, am 25. Juni 1933, verteidigte mein Vater in einer Rede beim Berliner Katholikentag im Grunewaldstadion die katholischen und evangelischen Arbeitervereine öffentlich gegen den Vorwurf der Staatsfeindlichkeit. Daraufhin griff zwei Tage später Alfred Rosenberg in einem Leitartikel auf der ersten Seite des »Völkischen Beobachters« meinen Vater als einen »vom Zentrum eingesetzten Führer der Katholischen Aktion« an: »... mit unserer Bewegung schließt das Mittelalter ab! Es täte gut, wenn möglichst viele Zentrumsführer sich diese einfache Wahrheit einmal recht deutlich zu Gemüte führen wollten, dann würden sie unter Umständen Konsequenzen verhängen, die sie mit unerträglichen Redensarten heraufbeschwören könnten.«⁵

5. Sofort nach der Ermordung meines Vaters gingen viele Gerüchte über die angeblichen Gründe um, darunter auch dieses, er habe auf einer Ministerliste Papens oder Edgar Jungs gestanden. In einem Brief an den ehemaligen SPD-Reichstagsabgeordneten Wilhelm Sollmann vom 29. September 1940 hat Brüning sogar behauptet, daß mein Vater »vor seiner Ermordung sich von Papen die Zusicherung hatte geben lassen, daß er Polizeiminister nach der Niederwerfung der Nazis im Juni 1934 werden würde und mit dieser Zusicherung im Herrenklub hausieren ging, obwohl an jedem Tisch Nazispitzel saßen und Herr von Gleichen damals schon SS-Mann war«⁶.

⁴ Vgl. den vollständigen Wortlaut des Urteils bei Robert M. W. Kempner, SS im Kreuzverhör. München 1964, S. 256 f.

⁵ W. Adolph, a. a. O., S. 86 – Hervorhebung im Zitat von mir.

⁶ Vgl. Heinrich Brüning im Exil. In: Vierteljahrsshefte für Zeitgeschichte, Stuttgart 1/74, S. 108.

³ W. Adolph, Erich Klausener. Berlin 1955, S. 100 f.

Bisher hat niemand solche Behauptungen erhärten können. Weder Dokumente noch Zeugenaussagen sind dafür bekanntgeworden. Daher müssen auch Brünnings Aussagen auf ihre innere Wahrscheinlichkeit geprüft werden. Abgesehen von Widersprüchen in seinen Briefen von 1940 und 1947 – woher will Brüning bereits, »ehe ich Deutschland verließ«⁷, erfahren haben, »Klauseners Name« sei von der Gestapo »auf die Proskriptionsliste gesetzt« worden? Wer hatte damals Zugang zum innersten Führungskreis der SS? Hintergrundkenntnisse dieser Art läßt jedenfalls Brünnings Brief an Sir Horace Rumbold vom 9. Juli 1934 nicht erkennen.

Vielmehr ist darauf hinzuweisen, daß zwischen Herrn von Papen und meinem Vater seit Anfang der zwanziger Jahre ein gespanntes Verhältnis, von meinem Vater aus gesehen ganz sicher eine ausgesprochene Abneigung bestand. Beide hatten dem glei-

chen (Düsseldorfer) 5. Ulanenregiment angehört. Bei einem Offizierstreffen nach dem Kriege war es zu einer Kontroverse gekommen, weil mein Vater ein auf den »Kaiser und obersten Kriegsherrn« ausgebrachtes Hoch als Affront und mit seinem Diensteid auf die Republik unvereinbar ansah. Er hat sich darum von diesem Tage an völlig aus dem genannten Kreis zurückgezogen. Papen hatte für diese Haltung keinerlei Verständnis. Nach meiner Kenntnis hat mein Vater nie eine Verbindung zu Herrn von Papen gesucht oder im Herrenklub verkehrt. Das war nicht sein Milieu. Er hat diese Einstellung in vielen Gesprächen, an denen ich teilgenommen habe, deutlich gemacht.

6. »Katholische Propaganda« hat es in einem Punkt damals zweifellos gegeben. Bischöfe, Priester und Gläubige haben meinen Vater unbeirrbar gegen den Vorwurf des Selbstmords in Schutz genommen!

⁷ Brief an Draper 1947, s. o.

Erich Klausener

Albert Görres, geboren 1918, ist Professor für Psychotherapie und Medizinische Psychologie und Direktor des Klinischen Instituts für Psychotherapie an der Medizinischen Fakultät der Technischen Universität München.

J.-L. Marion, geboren am 3. 7. 1946 in Meudon (Frankreich), doziert heute als Assistent an der Sorbonne moderne Philosophie. Von 1967 bis 1971 war er Herausgeber der Zeitschrift *Résurrection*. Den Beitrag auf Seite 218 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

André Ravier SJ, geb. 1905, war lange Zeit Rektor des Collège Franklin in Paris, dann Provinzial; er hat in letzter Zeit zwei grundlegende Werke über Ignatius publiziert: *Les Chroniques Saint Ignace de Loyola*, Nouvelle Librairie de France 1973, *Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus*, Desclée de Brouwer 1974. Den Beitrag auf Seite 228 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

Friedrich Wetter, geboren 1928 in Landau/Pfalz, von 1962 bis 1967 Fundamentaltheologe an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Eichstätt, 1967 ord. Professor für Dogmatik an der Universität Mainz, wurde 1968 zum Bischof geweiht und steht seitdem dem Bistum Speyer vor.

Am 1. September 774 weihte der Mainzer Erzbischof Lull die Klosterbasilika zu Ehren der Apostel Petrus und Paulus und des hl. Nazarius in Lorsch. Hermann Kardinal Volk und Hans Maier würdigten bei Feiern auf dem Klostergelände die Geschichte der Reichsabtei.

Helmut Kuhn, geboren 1899 in Lüben (Schlesien), ist em. Ordinarius für Philosophie an der Universität München.

Walter Ferber, geboren 1907, arbeitet als Historiker und Publizist in Sachseln (Schweiz).

Dorothea Smolin, geboren 1915 in Breslau, lebt als freie Publizistin in Coesfeld/Westf.

Erich Klausener, geboren 1917 in Berlin, heute Domkapitular und Referent für Seelsorge im Bischöflichen Ordinariat Berlin (West).

Stillstand auf dem Weg zur Kirche?

Versuch einer ökumenischen Ortsbestimmung

Von Karl Lehmann

Die ökumenische Bewegung innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche bietet gegenwärtig ein so komplexes und widersprüchliches Bild, daß es jedem Analytiker der Situation den Atem verschlagen kann. Es geht längst nicht nur um theologische Einzelfragen des Gesprächs der Kirchen untereinander. Je umfassender die ökumenische Bewegung in ihrer Dynamik wurde, um so mehr wurde sie notwendigerweise in die Probleme der einzelnen Kirchen, der gesellschaftlichen Systeme und der weltpolitischen Machtkonstellationen verstrickt. Der Versuch einer ökumenischen Gewissenserforschung wird inmitten der zunehmenden Polarisierungen und Spaltungen nur dringlicher. Im vollen Wissen um die unvermeidlichen Lücken und die subjektiven Faktoren einer solchen Lageeinschätzung sollen drei Fragen gestellt und, soweit nur möglich, beantwortet werden.

I. Was ist?

Stichwortartig kann die vielerorts herrschende ökumenische »Stimmung« folgendermaßen charakterisiert werden: Zehn Jahre nach der Verabschiedung des Ökumenismus-Dekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils ist für das Empfinden vieler der ökumenische Frühling vorüber; man spürt keine vorwärtsweisende Dynamik mehr, eher breiten sich regressive Tendenzen aus; entsprechend der festgestellten Stagnation sind die Erwartungen gedämpft; Müdigkeit und Selbstzufriedenheit schleichen sich ein. Beliebte Kurzformeln für die Situation lauten: Die Ampeln des Ökumenismus sind auf gelb geschaltet, oder »Ökumenismus macht keinen Spaß«. Andere erblicken in diesem Stillstand Anzeichen einer ersten innerkirchlichen Beruhigung. Sie sind der Ansicht, daß die ökumenische Öffnung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil Grund ist für die gegenwärtige Krise der Kirche, für das Anwachsen des Indifferentismus und für die allmähliche Bildung einer »dritten Konfession« von Christen ohne konkrete Kirche. Endlich soll der »Protestantisierung der katholischen Kirche« Einhalt geboten werden, wichtiger als der ökumenische ist der innerkirchliche Dialog zwischen den in ihrer Weise getrennten Brüdern.

Für viele Christen, quer durch alle Kirchen und Konfessionen, ist diese Lage nur eine Bestätigung für die Unfähigkeit der etablierten und institu-

tionalisierten Kirchen, das ewige Rotieren um die eigene Achse und die ständige Selbsterhaltungstendenz zugunsten einer wirklichen Öffnung aufeinander und gemeinsam zur Welt aufzugeben. Es soll sogar Ökumeniker geben, welche eine Stärkung des Ökumenismus in den bestehenden Kirchen im Grunde für unerwünscht halten, weil dies nur eine Förderung des konservativen Elementes bedeutete. Darum wollen sich nicht wenige auf lebendige Spontangruppen zurückziehen und von der »Basis« aus punktuelle ökumenische Aktionen starten. In eine ähnliche Kerbe schlägt die vielfältige charismatische Erneuerung, welche allerdings durch Weckung spontanen Glaubens auch bewußt den erstarrten kirchlichen Großgebilden unverbrauchte Kräfte zuführen will.

Ist es wirklich so? Jeder kann sich auf bestimmte partikuläre Erfahrungen berufen, die seine Analyse und seinen Standort zu bestätigen scheinen. Enttäuschungen und rückläufige Tendenzen wird man sicher nicht leugnen können. Dennoch wäre es fatal, wenn diese resignierte Grundstimmung gegen ihren ursprünglichen Willen dazu beitragen würde, das immer noch brennende ökumenische Feuer löschen zu helfen. Tatsächlich ist jedoch die dynamische Einsicht noch durchaus wirksam, daß die getrennten Christen mehr Gemeinsames verbindet als Unterschiede trennen. Das Erbe der ökumenischen Bewegung und des Zweiten Vatikanischen Konzils setzt sich – zumal auf Gemeindeebene – durch und erlahmt nicht so rasch, wie einzelne Phänomene glauben machen möchten. Freilich, es sind oft kleine Schritte. Aber sind es nicht jeweils Ziele, die vor wenigen Jahren noch unerreichbar schienen?

Stichworte genügen: Die sogenannte »Mischehen«-Regelung, die Möglichkeit einer gemeinsamen kirchlichen Trauung, die Gründung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen auf den verschiedenen Ebenen, die gemeinsame Bibelübersetzung, die Herausgabe gemeinsamer Kirchenlieder im Auftrag der christlichen Kirchen im deutschen Sprachbereich, die gemeinsam erarbeiteten Texte für die christlichen Grundgebete: Vaterunser, Glaubensbekenntnisse, wichtige liturgische Texte. Ein sicher unvollständiges und schon überholtes Buch »Ökumenische Kontakte in der Bundesrepublik Deutschland«, herausgegeben von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche Deutschlands und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, gibt auf 160 Seiten eine Übersicht über die offiziellen Verbindungen und die vielfältige ökumenische Zusammenarbeit. Es wäre leicht, im übernationalen Bereich in ähnlicher Weise fortzufahren.

Man wird einwenden, dies alles seien nur institutionelle Krücken für längst überfällige Veränderungen. In der Tat mag es auch in den geschaffenen Einrichtungen manchen Leerlauf und unfruchtbare Geschäftigkeit geben. Ist es aber nicht auch gefährlich, von hoher Warte aus und über die faktischen Sozialbindungen der Christen hinweg immer wieder die »Geistlosig-

keit« dieser Strukturen zu predigen und zu verketzern? Kann sich dahinter nicht ein ökumenischer Spiritualismus verbergen, der die Notwendigkeit der kleinen Schritte in der Verbesserung zwischenkirchlicher Beziehungen übersieht? Ist es nicht doch eine hohe Errungenschaft, daß die getrennten Christen gemeinsame Schätze ihres Gebets- und Liedgutes auch miteinander singen und sagen können? Ist die erhebliche Verbesserung der Beziehungen zwischen den Amtsträgern verschiedener Kirchen auf Gemeindeebene nicht wichtig genug? Weiß man wirklich überall, wie eng die Kooperation in den diakonisch-caritativen Tätigkeitsfeldern der Kirchen ist?

Es scheint, daß wir sehr oft den Ausgangspunkt der ökumenischen Zusammenarbeit vergessen haben. Gleichgültigkeit und polemische Grundeinstellung, Vorurteile und Feindseligkeiten bestimmten den Konkurrenzkampf der Kirchen bis in das letzte Dorf. Noch nach Kriegsende wurden die drei einzigen evangelischen Kinder in einem katholischen Dorf wie Aussätzige behandelt und nicht selten wegen ihrer Andersheit verprügelt. In unseren Nachbarländern gingen die konfessionellen Differenzen mancherorts so weit, daß man einen protestantischen Kaninchenzüchterverein gründete oder »Römisch-katholischer Friseur« öffentlich als Firmenschild aushängte. Dies sind nicht nur groteske Einzelbeispiele, sondern alltägliche Symptome eines großen Zerwürfnisses. Vor zwei Jahrzehnten, so erzählte mir kürzlich ein Ehepaar, war die Mutter eines jungen Mannes bei der Begegnung mit ihrer künftigen Schwiegertochter höchst skeptisch, ob sie denn wirklich »protestantisch« sei, denn sie entdeckte, daß das Mädchen – in katholischer Umgebung aufgewachsen – rechts strickte, während die Protestanten doch nur links strickten. Ist im Vergleich zu solchen und anderen Dingen der Wandel nicht sogar überraschend schnell vor sich gegangen?

Diese Skizze will nicht andersartige konkrete Situationsanalysen einfach ersetzen oder rechthaberisch verdrängen. Doch gehören diese leicht vergessenen Perspektiven meines Erachtens auch zum Gesamtbild, wenn man sich in der Phase der Stagnation daran macht, nicht zuerst Klagerufe auszustoßen, sondern eine ernsthafte Lagebesinnung beabsichtigt.

II. Was hinderte?

Unvermeidlich muß man sich fragen, worin die Haupthindernisse im Gang der ökumenischen Entwicklung der letzten Jahre bestehen. Retardierende Momente, wie sie soeben aufgezählt wurden, spielen sicher da und dort – allerdings aus sehr verschiedenen Motiven – eine Rolle. Sie werden jedoch in ihrer Wirkung überschätzt. Statt dessen seien im folgenden einige hindernde Faktoren bedacht, die sonst wenig zur Sprache kommen.

1. Die amtlichen Vertreter der Kirchen haben in verschiedenen Phasen und mit unterschiedlicher Verbindlichkeit die ökumenische Bewegung offi-

ziell aufgenommen und ihre Stoßrichtung und Zielsetzung grundsätzlich in die Dynamik ihrer Kirchen eingebracht. Dies waren große Pionierleistungen, die man auch heute noch in ihrem Mut würdigen muß. Jedoch hat man zum Beispiel während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wohl zu wenig die *Eigendynamik der offiziell bekräftigten und zugleich freigesetzten ökumenischen Bewegung* erkannt. Hier handelte es sich um eine Initialzündung, die inmitten vieler angestauter Probleme nach allen Seiten hin Funken überspringen ließ. Überall wurde Gemeinsames, das bisher verborgen war, entdeckt; die verbliebenen Unterschiede wurden zurückgestellt. Bald zeigte sich, daß für eine konsequente Weiterentwicklung der Beziehungen zwar hohe Erwartungen und große Begeisterung existierten, aber daß zu ihrer Bewältigung kaum konkrete Teilziele und wirksame Steuerungsmöglichkeiten erwogen worden sind. Man hatte zwar das Startsignal gegeben, aber die Eigenkraft des ökumenischen Gedankens unterbewertet. Das Ergebnis war auf kirchenamtlicher Seite nicht so sehr, wie man oft meint, »reaktionärer Widerstand«, sondern eher hilfloses Erschrecken über die ungeahnten Auswirkungen.

2. Heute wird deutlicher, daß die ökumenische Arbeit nach der *Realisierung konkreter Teilziele* verlangt. Die wirkliche Einheit der getrennten Christen ist sicher zuerst und zuletzt eine Gabe des Gottesgeistes. Aber hat man nicht zuviel Scheu gehabt, auch im ökumenischen Bereich nüchtern Planungen mit Angabe von Nahzielen, mittel- und langfristigen Zielsetzungen zur Bewältigung der großen Aufgaben durchzuführen? Schließlich hat man – wie auch in anderen Bereichen – die notwendigen Voraussetzungen für das Gelingen gediegener Reformwerke unterschätzt. Die Gesamtentwicklung blieb zufälligen Initiativen überlassen. Niemand kann sich gerade in Sachen der Ökumene einen kirchenamtlichen Integralismus wünschen, der alles und jedes »von oben« verordnet und auf den Marschweg bringt. Aber wer den Startschuß für die Suche nach der *einen Kirche* abgibt, muß sich mehr Gedanken machen über die »große Linie«, über zu erwartende Gefährdungen und Belastungen.

3. Wo das Globalziel nicht in überschaubare Teilziele operationalisiert und in kleine erreichbare Einzelschritte zerlegt wird, ist der Raum frei für utopische Übererwartungen. Nun braucht der Ökumenismus beim Schwerpunkt der beharrenden Kräfte und bei den nicht geringen Widerständen, auf die er stößt, einen grundlegenden »Enthusiasmus« und einen pausenlosen Einsatz für das letzte Ziel. Beides wäre ungerecht: die notwendige Begeisterung mit der kühlen Reserve des Realisten abschätzig zu behandeln, aber auch die *konkrete Klugheit* und das Einhalten einer *Richtgeschwindigkeit* auf dem Weg zur Einheit als eine künstliche Verlangsamung der Prozesse zu denunzieren. Das heiße Eisen »Interkommunion« ist hier nicht zu umgehen. Warum schoß eine zeitlang alle ökumenische Kraft und Hoffnung in diesem

Stichwort zusammen? Sicher auch darum, weil Kommunionseinheit zugleich wohl die dichteste Form kirchlicher Einigung zum Ausdruck bringt und erfordert. Warum war aber gleichzeitig so wenig die Rede vom gemeinsamen Gebet, von der gemeinsamen Lesung und Meditation der Schrift? Warum sank der Kurswert gemeinsamer Wortgottesdienste, kaum hatte man damit begonnen, sofort wieder? Die großen Hoffnungen der ökumenischen Bewegung wurden so bis zu einem gewissen Grad auch um ihre inneren Spannungsmomente und den soliden Aufbau der einzelnen Phasen gebracht. Nur mühsam erreichbare Etappenziele wurden übersprungen, dafür sollte das Endziel in direktem Anstieg und kerzengerade erreicht werden. Nicht unähnlich ist es mit den theologischen Fragen zur Ämteranerkennung, wenigstens im deutschen Sprachbereich. Auch hier gab es großflächige Panoramavisionen – und herbe Enttäuschungen.

4. Man hat immer schon gewußt, daß die Frage der Einheit und Spaltung der Christen durch viele *nicht-theologische Faktoren* bedingt ist. Es gibt kaum ein neueres ökumenisches Dokument, in dem dieser Gedanke fehlt. Dennoch ist diese Einsicht in den konkreten Erwartungen kaum wirksam. Ein Beispiel dafür: Ein namhafter evangelischer Theologe erklärte mir den wahren Grund seiner tiefen Enttäuschung über die Stagnation der ökumenischen Prozesse damit, daß er in den letzten zehn Jahren (nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gerechnet) eine reale Chance für die Aufhebung der abendländischen Kirchenspaltung erblickt hätte. Dieser Satz war sicher nicht leichtfertig ausgesprochen. Man mußte zunächst eher über die Weiträumigkeit und möglicherweise auch über die geringere Engagiertheit der eigenen Vorstellungen erschrecken. Dennoch stellt sich unvermeidlich die Frage, ob hier nicht das Beharrungsvermögen geschichtlicher Entwicklungen von Jahrhunderten und die Zählebigkeit gewachsener konfessioneller Kulturen, die Überwindung von Vorurteilen und die Veränderungsmöglichkeit gewohnheitsmäßiger Verhaltensstrukturen zu gering erachtet und verharmlost wurden. Man kann mit solchen Argumenten freilich auch das aus anderen Motiven gespeiste »Bremsen« ökumenischer Kooperation und Verständigung ideologisch begründen. Aber sollte man nicht vor solchen Prognosen mit größter Nüchternheit die Erfahrungen der Geschichte und der Humanwissenschaften befragen? Ihre Antworten dürfen nicht verhindern, daß der christliche Glaube seine eigene Kraft entfaltet, indem er rascher und intensiver als sonstwo die geronnenen Strukturen der Welt überwindet, gleichwohl können solche Erfahrungswerte vor *vermeidbaren* Enttäuschungen schützen.

5. Vielleicht hängen manche aufgetretenen Hindernisse auch mit der *Einschätzung der Theologie im Kontext ökumenischer Kooperation* zusammen. Nun soll beileibe nicht behauptet werden, der Ökumenismus sei heute durch ein Zuviel an Theologie gefährdet. Eher ist das Gegenteil der Fall. Die Theo-

logie kann sich nie genügend bemühen, das Ausmaß der Differenzen zwischen den Kirchen kritisch zu überdenken und nach Möglichkeiten abzubauen. Es gibt jedoch eine andere Versuchung der Überschätzung der wissenschaftlichen Theologie als Motor im ökumenischen Gespräch. Die Theologie steht ohnehin immer in Gefahr, ihre Theorien vom Glaubenszeugnis der Kirche und von ihren leuchtenden Lebensgestalten abzulösen und in problematischer Weise zu freischwebenden Aussagen umzubilden. Versuche einer Synthese in Richtung gemeinsamer und bleibender Grundüberzeugungen noch diesseits aller konfessioneller Unterschiede sind notwendig. Darin besteht auch das Verdienst zum Beispiel von Werken wie »Neues Glaubensbuch«. Jedoch kann nicht übersehen werden, daß eine *abstrakte* Synthese gemeinsamer Haltungen und Meinungen noch längst nicht Herz und Geist der Christen für sich gewonnen, ihre Bewährungsprobe in einer gemeinsamen kirchlichen Lebenswelt noch nicht bestanden hat und darum einstweilen nur ein relativ »künstliches« Angebot bleibt. Wenn aber der gelebte Glaube durch solche Einigungsversuche aus der theologischen Retorte voreilig diskreditiert wird, dann kann in den Kirchen gleichsam über Nacht ein erschreckend leergewordener Hohlraum sichtbar werden, ohne daß an die Stelle konfessioneller Grundüberzeugungen schon eine auch vollziehbare Glaubensgemeinschaft getreten wäre. Gerade die hochgezüchtete wissenschaftliche Theologie unseres Sprachraums muß sich fragen, ob sie bei ihrer Distanz zum Glaubenszeugnis, zur Spiritualität und zur Caritas-Diakonie auf einer genügend breiten Basis steht und ob sie nicht in einer Verkennung ihrer Leistungsmöglichkeiten das machbare Konstrukt überschätzt und die Gefahren der freischwebenden, ja sogar »manipulierenden« Herrschaft über die Sprache des konkreten Glaubens unterschätzt. Täuschungen aus solchen Gründen sind sicher auch eine Quelle für Hindernisse und Blockierungen wahren ökumenischen Fortschritts.

III. Was tun?

Die Verbesserungen, die sich aus der Einsicht in bisherige »Fehler« ergeben, sind in den eben erwähnten Hindernissen schon indirekt mitgenannt. Darum werden in diesem letzten Abschnitt nur einige Perspektiven formuliert, die bisher nicht mit derselben Deutlichkeit zur Sprache kamen.

1. Die *kleinen Schritte müssen von den großen Zielen her beflügelt bleiben*. Sonst erschöpfen sie sich in unfruchtbarer Reformtaktik und in wenig konsequenten Planspielen. Neuerdings wurde mit Recht die Dringlichkeit der Frage herausgestellt, welche konkreten Schritte die Kirchen auf dem Weg zur Einheit tun müssen (vgl. besonders die Vorbereitung und Durchführung der »Faith and Order«-Sitzung des Ökumenischen Weltrates der Kirchen in

Accra 1974). Dieses Thema wird sicher in nächster Zeit eines der wichtigsten, wenn nicht das vordringliche Problem ökumenischer Theologie sein. Gelegentlich versteht man die Eröffnung dieses Fragenkomplexes als die Ablösung der bisherigen ökumenischen Dialog-Phase. Wenn damit gemeint ist, daß ein wenig gezielter Dialog Verbindlichkeit und Konsequenzen erzeugen soll, kann man einer solchen Interpretation nur zustimmen. Sollte aber gemeint sein, die Phase gegenseitigen Sichkennnlernens und des Streits um die Wahrheit solle endlich zu Ende gebracht werden, dann kann man einer solchen Auffassung nur mit aller Energie widersprechen. Man muß sogar die gegenteilige These vertreten, daß nun die Stunde des fordernden und verwandelnden Dialogs zwischen den Kirchen erst beginnen wird. Auch im Bereich gegenseitigen Sichkennnlernens warten noch ungezählte Möglichkeiten. Wir kennen andere Kirchen aus Büchern und von einzelnen Mitgliedern her, aber wir haben eine *nur geringe Einsicht in die täglichen Lebensvollzüge und die eher verborgenen spirituellen Glaubensüberzeugungen*. Theologisch im engeren Sinne mag vieles »aufgearbeitet« sein, aber gerade jene Elemente, die zu einer kirchlichen Gemeinschaft gehören, liegen oft noch im unerforschten Schatten. Dazu gehören vornehmlich gottesdienstliche Handlungen und Spiritualität. Man betrachte nur, wieviel über gegenseitige Ämteranerkennung geredet und geschrieben wird und wie wenig zum Beispiel bisher die geltenden Ordinationsformulare als amtliche Zeugnisse der Kirchen dabei eine Rolle spielten. Was wissen zum Beispiel die Theologiestudenten des deutschen Sprachraums durchschnittlich über die Lebensvollzüge anderer Kirchen? Für die allermeisten sind Anglikaner »Protestanten« und Methodisten eine »Sekte«. Aber was weiß man auch in »gehobenen« ökumenischen Kreisen zum Beispiel vom finnischen Luthertum? Wer weiß genügend, wieviel gemeinsames geistliches Gut (vom Stundengebet angefangen) in verschiedenen evangelischen Gemeinschaften lebendig ist? Eines ist sicher: *Das wirkliche Sichkennnlernen fängt erst an*. Und wer über diese Phase erhaben zu sein glaubt, schadet der ökumenischen Bewegung. Es scheint, daß dabei im deutschsprachigen Raum ein besonderer Nachholbedarf besteht.

2. *Wer ernsthaft mit dem anderen in einen Dialog tritt, muß sich wandeln lassen*. In den letzten Jahren waren manche ökumenische Gespräche davon geprägt, daß man sich mit dem kleinsten gemeinsamen Nenner begnügte, weil man der tieferen gegenseitigen Herausforderung auswich. »Anerkennung« im gängigen Sinn setzt oft ein beiderseitiges Festhalten am »Status quo« voraus. Man einigt sich auf eine »mittlere Linie«, ohne durch die Andersheit des Partners, durch seinen Reichtum und durch seine Fragen zu wachsen. Dies setzte natürlich ein noch entschiedeneres Sichkennnlernen voraus. Falsch verstandene Schonung, taktische Überlegungen und Prestigeverhalten haben oft den harten, aber unerbittlichen Dialog gestört oder verhindert. Dieser Dialog sollte nicht einfach mit der »positivistischen« Aner-

kennung des Anderen enden, sondern alle ökumenischen Gesprächspartner müssen sich nach vorne hin von der gemeinsamen Wahrheit her verändern lassen. Die Einigung auf den kleinsten Nenner und das Ausblenden vorhandener Unterschiede hilft am Ende niemand, sondern macht nur alle ärmer. Fehlt es bei uns nicht zuerst am »geistlichen« Ökumenismus, der eine radikale Erneuerungsbereitschaft in allen Dimensionen christlichen Lebens und über alle Schwierigkeiten hinweg voraussetzt?

3. *Der Dialog setzt die Achtung des anderen Partners voraus.* Dies bedeutet nicht nur menschlichen Respekt, sondern fordert auch ein Interesse für die Eigenart des Anderen. Der Dialogpartner ist in höchstem Maß daran interessiert, daß eine Kirche im Gespräch ihre eigenen Konturen und ihre unverwechselbare Prägung zeigen kann. *Identitätsverlust eines Partners behindert den Dialog.* Dabei ist freilich nicht eine in sich geschlossene und immune, »runde« Identität gemeint, die sich der Zerrissenheit der einen Kirche durch die Spaltung der Christen in ihrem Gewicht – auch für sie selbst – gar nicht bewußt ist. Aber ein wirklicher Dialog hat nur Sinn und lohnt sich, wenn der Partner durch einen erkennbaren und erklärten Wahrheitsanspruch und durch eine konkrete identifizierbare Gestalt eine wirkliche Herausforderung darstellt. Hier entsteht allerdings eine schwierige Situation: Wir haben entdeckt, daß uns mehr Gemeinsames verbindet, als Unterschiede uns trennen. Je geringer unter dieser Voraussetzung die Differenzen werden, um so schwieriger wird der Dialog. Es besteht die Gefahr, daß immer weitere Unterschiede beigebracht werden, welche keinen Rang haben. *Sorge um die eigene Identität darf nicht zu einer »Profilierung« um jeden Preis führen.* Die eigene oder fremde Andersheit muß auf Herz und Nieren in ihrer theologischen und geistlichen Legitimation überprüft werden. Sie ist kein Selbstzweck, sondern soll der Fülle und dem Reichtum des christlichen Glaubens Ausdruck geben. Darum sind auch alle Methoden der »Reduktion« in ökumenischer Hinsicht problematisch (ohne damit freilich die Aufgabe der »Hierarchie der Wahrheiten« und die Konzentration der Glaubensausagen preisgeben zu dürfen!). Es ist nicht zuletzt eine Chance des ökumenischen Dialogs, daß jeder Partner auch auf seine eigene Identität kritisch reflektiert. Die Selbstfindung im Angesicht des Gesprächspartners fordert einem selbst wesentlich mehr ab, als wenn man mit sich und seinesgleichen allein umgeht. Aber ist es dann gut, wenn wir offenkundige Differenzen, auch wenn sie nicht kirchentrennend sind, übergehen, verschweigen oder geringerschätzen (vgl. die »mariologischen« Dogmen)? Wer redet heute noch über den Ablaß? Kann man diese Fragen im Ernst unaufgearbeitet liegen lassen?

4. Wenn der gemeinsame Dialog ernsthaft, repräsentativ und verbindlich ist, fordert er *Konsequenzen*. Das ökumenische Gespräch hat, soweit es von Fachtheologen geführt wird, eine Grenze erreicht. Freilich bleibt noch viel

zu untersuchen und zu besprechen. Die Gesprächsergebnisse bedürfen auch nicht nur der Verbreitung und der Diskussion an der »Basis«, sondern sie müssen vor allem von den Kirchenleitungen aufgegriffen und überprüft werden. Darum sind *offizielle Lehrgespräche und Verhandlungen zwischen den Kirchenleitungen* in absehbarer Zeit nicht zu vermeiden, wenn die ökumenische Bewegung nicht Schaden leiden soll. Zu definitiven Fortschritten bei der Überwindung der christlichen Spaltungen sind solche Verhandlungen unerlässlich. Dies setzt natürlich voraus, daß die einzelnen Kirchen Kriterien darüber haben, unter welchen Voraussetzungen eine gegenseitige Anerkennung als Kirche Jesu Christi möglich ist. Diese offiziellen Verhandlungen werden theologisch orientiert sein, aber sie werden gerade nicht-theologische Faktoren in einem hohen Maß mitberücksichtigen müssen. Ohne die Aufnahme offizieller Gespräche wird der amtlich gebilligte Ökumenismus der Kirchen unglaublich.

Die Wegstrecke zu diesen Zielen mag noch weit sein. Aber das Ziel lohnte jede Anstrengung. Nicht wir schaffen die Einheit, sondern der Herr der Kirche gebietet die Einheit seiner Jünger und schenkt uns für unsere Bemühungen die Verheißung des Geistes. Der »zweite Mut« zum Ökumenismus, der die erfahrenen Enttäuschungen überwindet, ist schwerer als der charismatische Aufbruch der ersten Stunde, den man ohnehin nicht »planen« kann. Für diesen »zweiten Mut« bedarf es aber vor allem neuer und unentwegter Pioniere.

Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche?

Zu einer aktuellen Frage des katholisch-lutherischen Dialogs

Von Vinzenz Pfnür

Für viele noch unbemerkt ist offensichtlich in den letzten fünf Jahren eine neue Phase des ökumenischen Dialogs angebrochen. Seit 1970 veröffentlichten – teilweise gleichzeitig und unabhängig voneinander – mehr als zehn verschiedene interkonfessionell zusammengesetzte Theologengruppen wichtige gemeinsame Erklärungen zu den bisher kaum lösbar scheinenden Kontroversfragen von Eucharistie und Amt¹, – ein Phänomen, das es bisher nicht gegeben hat.

Es würde den Rahmen dieses Beitrages sprengen, die verschiedenen Dokumente im einzelnen zu würdigen. Besonders erwähnt seien jedoch die von der *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung* gewonnenen und wegen ihrer universalen Dimension übergreifenden Konsensusergebnisse »Die Taufe«, »Die Eucharistie«, »Das Amt« (Accra 1974)². »Sie enthalten die Perspektiven, die den durch lokale Bedingtheiten begrenzten Blick hinauslenken auf die Gemeinschaft der Kirchen in aller Welt.«³

Der katholisch-lutherische Dialog

Im katholisch-lutherischen Dialog kommt dem Dialog in den USA und dem auf Weltebene eine besondere Bedeutung zu.

Als Schrittmacher des katholisch-evangelischen Dialoges hat sich die von der katholischen Nordamerikanischen Bischofskonferenz und vom USA-Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes sowie von der lutherischen Missourikirche beauftragte katholisch-lutherische Arbeitsgruppe erwiesen⁴. Bereits 1965 veröffentlichte sie die gemeinsame Erklärung über »Die Stellung des Nizänischen Glaubensbekenntnisses als Dogma der Kirche«. 1967 wurde der dritte Band der Reihe »Lutherans and Catholics in Dialogue«

¹ Vgl. zu den einzelnen Gruppen: Kirche und Amt. Neuere Literatur zur ökumenischen Diskussion um die Amtsfrage. Zusammengestellt von V. Pfnür, Münster 1975 (Beiheft 1 zu »Catholica«), S. 24–32.

² Accra 1974. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Reden, Dokumente. Hrsg. von G. Müller-Fahrenholz. Korntal 1975 (Beiheft zur »Ökumenischen Rundschau« Nr. 27), S. 94–136.

³ Ebd., S. 139.

⁴ Vgl. Lutherans and Catholics in Dialogue I–V. Washington/New York 1965–1974; vgl. H. Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Frankfurt 1973.

mit den Referaten und Stellungnahmen zum Thema »Die Eucharistie als Opfer« herausgegeben. 1970 publizierte die Gruppe das erste gemeinsame katholisch-evangelische Dokument zur Amtsfrage »Eucharist and Ministry«. Auch bezüglich der für den katholisch-evangelischen Dialog so schwierigen Frage des päpstlichen Primates hat die USA-Dialoggruppe mit der im März 1974 veröffentlichten Erklärung »Amt und universale Kirche« die Führung übernommen. Den im ökumenischen Dialog durchaus noch nicht selbstverständlichen Ton möge ein Zitat verdeutlichen: »Doch trotz dieser Unterschiede und noch zu untersuchender Fragen, ist es jetzt angemessen, im Lichte der Übereinstimmung, die wir erreichen konnten, darum zu bitten, daß unsere betreffenden Kirchen konkrete Schritte auf Versöhnung hin unternehmen.

Darum fragen wir die lutherischen Kirchen,

- ob sie bereit sind, mit uns zu bekräftigen, daß der päpstliche Primat, erneuert im Lichte des Evangeliums, kein Hindernis für Versöhnung zu sein braucht;
- ob sie in der Lage sind, nicht nur die Rechtmäßigkeit des päpstlichen Amtes im Dienst der römisch-katholischen Gemeinschaft anzuerkennen, sondern auch die Möglichkeit und Wünschbarkeit des päpstlichen Amtes, erneuert unter dem Evangelium und der christlichen Freiheit verpflichtet, in einer umfassenden Gemeinschaft, die die lutherischen Kirchen mit einschließen würde;
- ob sie willens sind, in Gespräche hinsichtlich der konkreten Implikationen eines solchen Primates für sie einzutreten.

In gleicher Weise fragen wir die römisch-katholische Kirche,

- ob sie nicht im Lichte unserer Ergebnisse in ihren ökumenischen Anliegen dem Problem der Versöhnung mit den lutherischen Kirchen besonderen Vorrang geben sollte;
- ob sie willens ist, Gespräche über mögliche Strukturen für eine Versöhnung zu eröffnen, die die legitimen Traditionen der lutherischen Gemeinschaften schützen und deren geistliches Erbe achten würden;
- ob sie bereit ist, die Möglichkeit einer Versöhnung ins Auge zu fassen, die die eigene Leitung der lutherischen Kirchen innerhalb einer weltweiten Gemeinschaft anerkennen würde;
- ob sie, in der Erwartung einer voraussehbaren Versöhnung bereit ist, die in unserem Dialog vertretenen lutherischen Kirchen als Schwesterkirchen anzuerkennen, die bereits das Recht auf ein bestimmtes Maß kirchlicher Gemeinschaft besitzen.«⁵

Ebenfalls 1965 wurde vom Lutherischen Weltbund und vom Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen eine »Gemeinsame Arbeitsgruppe« auf *Weltebene* gebildet. Diese schlug die Bildung einer Studienkommission

⁵ H. Stirnimann/L. Vischer, Papsttum und Petrusdienst. Frankfurt 1975, S. 109f.

vor, die dann von 1967–1971 zu fünf Sitzungen zusammenkam. Der auf der Sitzung 1971 in Malta erarbeitete Abschlußbericht »Das Evangelium und die Kirche«, der sogenannte »Malta-Bericht«, wurde am 9. Februar 1972 mit einem Vorwort von A. Appel, dem Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, und von Johannes Kardinal Willebrands, dem Präsidenten des Sekretariats für die Einheit der Christen, veröffentlicht⁶.

Für die Fortführung des Dialogs legten sich zwei Aufgaben nahe: 1. Die Frage der Rezeption des erreichten Konsenses; 2. Die Frage der »Unklarheit hinsichtlich einer gemeinsamen Lehre vom Amt« (Malta-Bericht Nr. 73). Die 1973 neu konstituierte internationale lutherisch-katholische Arbeitsgruppe⁷ berief auf ihrer zweiten Sitzung in Rom (Januar 1974) zur intensiveren Bearbeitung dieser Fragenkomplexe zwei Unterkommissionen. Die Amtsfrage selbst wurde spezifiziert auf die Frage des Bischofsamtes: Als Tendenz und Ergebnis wurde auf der zweiten Sitzung zu diesem Punkt u. a. festgehalten: »Für ein Weiterkommen in den lutherisch-katholischen Einheitsbemühungen scheint in der gegenwärtigen Situation die Frage nach dem Bischofsamt besondere Bedeutung zu gewinnen. Die Frage nach einer gemeinsamen Anerkennung der Versöhnung der Ämter und von daher die Frage nach Möglichkeiten eucharistischer Gemeinschaft laufen immer wieder auf die Frage nach dem Bischofsamt hinaus.« Im Kontext der ökumenischen Dialogdokumente ergeben sich für den katholisch-lutherischen Dialog für die nächste Zeit zwei Aufgaben: 1. Die Festigung des bisher Erreichten und der Ausbau einer breiten, gemeinsamen Vertrauensbasis; 2. Die Konkretisierung der Diskussion über die Amtsfrage auf die Frage nach dem Bischofsamt im Hinblick auf konkrete Möglichkeiten der Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft.

Im folgenden soll der erste Punkt etwas genauer entfaltet werden.

Je mehr im katholisch-lutherischen Dialog eine begründete Hoffnung auf Wiederherstellung der Kommunion und Kirchengemeinschaft erscheint, desto mehr stellt sich die Aufgabe, diese mögliche Gemeinschaft auf eine breite gemeinsame Basis zu stellen.

Die Frage der Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche

Als konkreter Schritt zum Aufbau gegenseitigen Vertrauens und der Vertiefung der gemeinsamen theologischen Basis wurde vor der internationalen

⁶ H. Meyer, *Luthertum und Katholizismus im Gespräch*, S. 143–174.

⁷ Mitglieder: Katholische Seite: Bischof H. L. Martensen (kath. Vorsitzender), Kardinal H. Volk, J. F. Hotchkin, J. Hoffmann, St. Nagy, V. Pfnür, Ch. Moeller, B. Kloppenburg. Lutherische Seite: G. A. Lindbeck (Lutherischer Vorsitzender), Landesbischof H. Dietzfelbinger, K. E. Skydsgaard, K. Hafenscher, B. Weber, P. Nasution, A. Appel, P. Højen, V. Vajta, H. Meyer.

lutherisch-katholischen Arbeitsgruppe im Januar 1974 in Rom vorgeschlagen, das Augsburgische Bekenntnis als Zeugnis kirchlichen Glaubens durch die katholische Kirche anzuerkennen⁸. Die Ökumenische Bistumskommission Münster griff auf ihrer Sitzung vom 19. Juni 1974 diese Frage wieder auf und regte an, »die Deutsche Bischofskonferenz möge die Möglichkeit einer Anerkennung der *Confessio Augustana* von seiten der katholischen Kirche prüfen. Mit einer derartigen Anerkennung soll erstens die Augsburgische Konfession in ihrer historischen und gegenwärtigen Bedeutung als Ausdruck evangelisch-lutherischen Glaubens ernst genommen und gleichzeitig ein katholisches Bild des Luthertums abgebaut werden, das vor allem durch polemisch überspitzte reformatorische Äußerungen aus der bewegten Umbruchzeit von 1520/21 bestimmt ist, die in Sammlungen ketzerischer reformatorischer Sätze konserviert wurden, auch wenn sie in der Zwischenzeit in der *Confessio Augustana* bereits korrigiert waren. Zweitens soll damit zum Ausdruck gebracht werden, daß die Augsburgische Konfession keine kirchentrennenden Lehren vertritt und als Zeugnis gemeinkirchlichen Glaubens von katholischer Seite bejaht werden kann.«

Die Anerkennung der *Confessio Augustana* als Ausdruck der Korrektur eines polemisch verzerrten Bildes der Reformation und als Schlüssel zu einer gemeinsamen katholisch-lutherischen Wertung der Reformation. – Da die evangelisch-lutherische Kirche auch in der Gegenwart auf den Bezugspunkt Reformation nicht verzichten kann, stellt sich für den katholisch-lutherischen Dialog die unabweisbare Frage nach einer gemeinsamen Wertung der Reformation. Für die katholische Seite würde die Anerkennung der *Confessio Augustana* zunächst eine längst fällige Korrektur eines bis in die Gegenwart vorherrschenden Bildes der Reformation bedeuten. Nicht untypisch für die katholische Sicht ist die Darstellung in dem neuesten katholischen Schulbuch zur Kirchengeschichte »Von Jesus bis heute«⁹: In den zwei Kapiteln, die sich mit der lutherischen Reform befassen (Kap. 21: Martin Luther, Kap. 22: Die Kirchenspaltung im Abendland – Kap. 23 und 24 handeln von Johannes Calvin und dem Konzil von Trient) wird ausführlich vom jungen Luther und auch von den »reformatorischen Hauptschriften« gehandelt, die *Confessio Augustana* aber wird auf den dreizehn Seiten mit keinem einzigen Wort erwähnt. Dabei sollen die erwähnten Kapitel als Bausteine thematischer Längsschnitte über »Probleme der Kirche von morgen« einen Beitrag leisten zu den Themen: »Einheit der Kirche – wie wird sie möglich?«, »Kirchen der Reformation – wohin geht ihr Weg?«, »Was glauben die anderen?« Ist schon die Reduzierung der Reformation auf den frühen Luther eine un-

⁸ Vgl. KNA, Ök.Inf. 1974, Nr. 6 (6. Febr.), S. 10 f.; »Catholica« 28, 1974, S. 126.

⁹ W. Blasig/W. Bohusch, Von Jesus bis heute. 46 Kapitel aus der Geschichte des Christentums. München 1973.

zulässige Verengung, so ist der hier unterstellte Schluß vom frühen Luther auf die »Kirchen der Reformation« oder den »Glauben der anderen« ein ökumenisch nicht hinnehmbarer Kurzschluß. Eine ähnliche verhängnisvolle Verzerrung ist im Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht der Schuljahre fünf bis zehn vorprogrammiert. Das im achten Schuljahr vorgesehene Themenfeld »Katholische Kirche und Kirchen der Reformation« wird untergliedert in die möglichen Einzelthemen: »1. Katharer, Ketzler: Die reine Kirche; 2. Ablässe, Reliquien und Wort Gottes; 3. Luther und die römische Kirche; 4. Erneuerte oder neue Kirche.«

So sehr in den letzten fünfzig Jahren, nicht zuletzt durch die Arbeiten von Joseph Lortz, das katholische Lutherbild im Vergleich zur Sicht von Denifle und Grisar sich positiv gewandelt hat, so wird doch noch immer trotz aller ökumenischer Aufgeschlossenheit in den Darstellungen und Abhandlungen zur Reformationsgeschichte fast selbstverständlich die schon von Johannes Cochläus vertretene These übernommen, der Maßstab des Reformatorischen sei aus den frühen reformatorischen Schriften Luthers und Melanchthons zu gewinnen und die grundlegende evangelische Bekenntnisschrift, die *Confessio Augustana*, sei demgegenüber »kein voller Ausdruck der protestantischen Auffassung«. Eine solche Auffassung ist jedoch die Verkehrung des sich dem unvoreingenommenen Betrachter ergebenden Sachverhaltes. Sinn und Ziel der *Confessio Augustana* ist es ja gerade, den Maßstab des Lutherisch-Reformatorischen zu setzen: In den zwanziger Jahren des sechzehnten Jahrhunderts wurde Luther zum Aushängeschild einer breiten Bewegung, in der die verschiedensten und meist in irgendeiner Konfliktsituation mit dem Klerus stehenden Gruppen (Humanisten, Ritter, Bauern, Handwerker, Reichsstädte, Fürsten) sich als Anhänger der neuen Lehre verstanden. Neben dieser Verquickung des reformatorischen Anliegens Luthers mit den sozialpolitischen Interessen der einzelnen Gruppen wurde das theologische Spektrum der Anhänger (Karlstadt, Müntzer, Schwärmer, Täufer, Zwingli, Agricola) der neuen Lehre immer breiter. Schließlich konnte es nach Konstituierung der ersten reformatorischen Gemeinden nicht mehr genügen, gegen einzelne Punkte zu polemisieren, nun mußte umgekehrt das wesentlich Christliche in reformatorischer Sicht dargelegt werden. Auf diesem Hintergrund der zwanziger Jahre ist die *Confessio Augustana* zu sehen. In Abgrenzung gegenüber der breiten reformatorischen Bewegung und in der positiven Darlegung »der Summa der Lehre, welche in unseren Kirchen zu rechtem christlichen Unterricht und Trost der Gewissen, auch zu Besserung der Gläubigen gepredigt und gelehrt ist« (*Confessio Augustana*, Beschluß des ersten Teils) wird in der *Confessio Augustana* der Maßstab des Evangelisch-Lutherischen gesetzt.

Diese Funktion sowie das literarische Genus eines offiziellen, von den maßgeblichen Repräsentanten unterschriebenen Bekenntnisses hebt die *Con-*

fessio Augustana heraus aus der Vielzahl der reformatorischen Flugschriften und polemischen Gelegenheitsschriften. Dieser von der Sache her gegebene Anspruch des Augsburger Bekenntnisses wurde von Cochläus beiseite geschoben mit der Behauptung, Melanchthon meine das Bekenntnis gar nicht ernst und inszeniere damit nur ein ganz hinterhältiges teuflisches Täuschungsmanöver¹⁰.

Cochläus konnte diese These jedoch schon 1530 nur dadurch aufrecht erhalten, daß er der *Confessio Augustana* nur Äußerungen Luthers und Melanchthons aus den frühen zwanziger Jahren entgegenstellte und etwa Melanchthons Kolosserbriefkommentar von 1527 mit Schweigen übergang, obwohl dieser 1529 bereits in dritter Auflage erschien und von Melanchthon den Theologie-Studenten anstelle der *Loci* von 1521, in denen noch vieles zu roh sei, zur Lektüre empfohlen wurde¹¹. Aus unserer heutigen Sicht, in der wir die gesamte weitere Entwicklung der Theologie Melanchthons überblicken und in Rechnung stellen können, läßt sich die These von Cochläus nicht mehr halten. In den von Cochläus aufgeführten Punkten der Bewertung der altkirchlichen Christologie und der Konzilien der alten Kirche, der Frage der Willensfreiheit, der Notwendigkeit der Buße, der Bedeutung der guten Werke und der Unterscheidung zwischen Erbsünde – Tatsünde, Tod-sünde bezieht die *Confessio Augustana* unzweifelbar im Unterschied zu Melanchthons Aussagen von 1520/21 eine modifizierte bzw. korrigierte Position. Doch ist diese nicht vorgetäuscht, wie Cochläus behauptet, sondern vielmehr Ausdruck der theologischen Überzeugung Melanchthons, wie sie bereits im Kolosserbriefkommentar von 1527 sich anzeigt und etwa in den späten *Loci* von 1559 noch pointierter vertreten wird.

J. Lortz sieht in der »*Confessio Augustana*« Melanchthons, des Humanisten«, einen »Einbruch dieses Bagatellisierens [des Dogmatischen] und Relativierens [des Christlichen] in das lutherische Christentum«. Diese ungeheure Behauptung sucht Lortz zu begründen mit dem Hinweis: »Wichtigste Unterscheidungslehren, wesentliche Abweichungen der neuen Lehre von der alten waren gar nicht behandelt. Die Unfreiheit des Willens war ebenso übergangen wie die grundsätzliche Bestreitung des päpstlichen Primates, »die Gewalt« der Bischöfe aber sollte beibehalten werden, wenn sie das Evangelium richtig verkündigen lassen.«¹²

Was die Frage der Willensfreiheit betrifft, so war der Ausgangspunkt der reformatorischen Lehre vom unfreien Willen der Kampf gegen die vom

¹⁰ Vgl. V. Pfnür, Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der *Confessio Augustana* (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535. Wiesbaden 1970, S. 285–292, 302.

¹¹ Ebd., S. 311, 118.

¹² J. Lortz, Die Reformation in Deutschland. Freiburg 1948, II, S. 53; vgl. H. Tüchle, Reformation und Gegenreformation. Einsiedeln 1965 (Geschichte der Kirche III), S. 80.

Gabriel Biel vertretene Position, der Mensch sei aus eigener Kraft ohne die Gnade Gottes fähig und frei, Gott über alles zu lieben und so das Gesetz Gottes der Sache nach zu erfüllen. In den Jahren 1520/21 wird dieses theologische Anliegen überspitzt in einen philosophischen Determinismus (Alles geschieht mit Notwendigkeit) und in die Behauptung: Gott ist die Ursache des Bösen. Die weitere Entwicklung führt wieder zu einer Rückbesinnung auf das eigentliche theologische Anliegen der Lehre vom unfreien Willen und zu einer Ausscheidung der Überspitzungen von 1520/21 als nicht zur Sache gehörig. Im Zuge dieser Entwicklung wird, insbesondere von Melanchthon, der Rekurs auf den verborgenen Willen Gottes, durch den Luther in »De servo arbitrio« bestimmte Schriftaussagen relativierte, abgewiesen. Einzig verbindliche Größe sei die Offenbarung und die im geoffenbarten Wort gegebene universale Verheißung des Heiles, die es anzunehmen und zu bewahren gelte¹³.

Während Luther im Anschluß an Melanchthons *Loci* von 1521 sich noch 1525 auf den Philosophen Laurentius Valla beruft, hat Melanchthon schon 1522 die Bezugnahme auf Valla fallen gelassen. Später lehnt Melanchthon die Auffassung Vallas entschieden ab und betont immer wieder, daß wir in der Frage nach dem Willen Gottes nicht »außerhalb des Wortes und ohne das Wort« urteilen dürfen¹⁴. Während Luther in der Polemik gegen die Papisten das »salvos fieri« (σωθῆναι) von 1 Tim 2, 4 absichtlich mit »genesen« bzw. »gesund werden« übersetzt – die von Luther ab 1530 verwendete Kompromißübersetzung »welcher will, daß allen Menschen geholfen wird« ist bis heute noch nicht revidiert –, wird diese Stelle für Melanchthon in der von der Exegese allgemein bestätigten Übersetzung: Gott »will, daß alle Menschen gerettet werden« zum Beleg für den allgemeinen Heilswillen Gottes¹⁵. Auf diesem Hintergrund sind die Artikel 18 und 19 der *Confessio Augustana* zu beurteilen. Zu behaupten, die Unfreiheit des Willens sei übergegangen, beruht auf einer Verkennung des theologischen Anliegens der Lehre vom unfreien Willen. *Confessio Augustana* 18 heißt es: »Ohn Gnad, Hilfe und Wirkung des heiligen Geistes vermag der Mensch nicht Gott gefällig zu werden, Gott herzlich zu fürchten, oder zu glauben, oder die angeborene böse Lüste aus dem Herzen zu werfen.«¹⁶

Auch wird das Christliche nicht relativiert, sondern gerade umgekehrt kommt Melanchthon zu der Korrektur seiner Auffassung durch das Ernstnehmen der Schrift und der Offenbarung. Dies sollte bei der Bewertung Melanchthons das entscheidende Kriterium sein und nicht der Vorwurf, er habe »die rauen Knoten und inneren Widersprüche, dafür aber auch das

¹³ V. Pfnür, a. a. O., S. 136.

¹⁴ Ebd., S. 133.

¹⁵ Ebd., S. 132 f.

¹⁶ BSLK 73.

Unverwüstliche an Luthers Aussprüchen, das ungebunden Wachsende, das Nicht-Lehrhafte, kurz das Urtümliche angetastet«. ¹⁷

Das Votum Melanchthons für die Beibehaltung der »Gewalt« der Bischöfe entspringt nicht humanistischer Relativierungstendenz, sondern umgekehrt der Sorge Melanchthons, »daß an die Nachfahren die reine Lehre des Evangeliums weitergegeben wird; denn dies fordert man in erster Linie von diesem Stand«, wie Melanchthon auch nach dem Scheitern der Einigungsverhandlungen von 1530 schreibt ¹⁸.

Zudem ist diese Frage auf dem Hintergrund der etwa in den fränkischen Gutachten für den Reichstag zu Augsburg ihren Niederschlag findenden Diskussion zu sehen, ob der weltlichen Obrigkeit zustehe, »das euangelion zu regiern«, was zum Beispiel der lutherisch gesinnte Pfarrer von Blaufelden Georg Amerbacher »als greuliche Sund« ablehnt ¹⁹. Auch »Melanchthon glaubte das Geschick der Kirche auf die Dauer bei den Bischöfen besser als bei den Fürsten aufgehoben zu sehen« ²⁰.

Die vielzitierte »Leisetreterei« Melanchthons ist weniger ein sachliches Argument als vielmehr Indiz der weitverbreiteten Verzerrung des Melanchthonbildes. Die hier im Hintergrund stehende Äußerung Luthers vom 15. Mai 1530 lautet: »Ich habe Magister Philipps Apologie überlesen, die gefällt mir sehr gut und ich weiß nichts daran zu verbessern noch zu ändern. Es würde sich auch nicht schicken, denn so sanft und leise kann ich nicht treten. Christus unser Herr helfe, daß sie viel und große Frucht schaffe, wie wir hoffen und bitten. Amen.« ²¹ Im Zusammenhang gelesen ist diese Äußerung insgesamt positiv ²², und das Wort von dem Sanft- und Leisetreten bezieht sich im Kontext gleichzeitiger Äußerungen nicht so sehr auf den Inhalt als vielmehr auf die Form ²³.

Sachlich bedeutsamer ist die kurz nach Übergabe der *Confessio Augustana* in einem Brief Luthers ausgesprochene ²⁴ und den Ausgaben der *Confessio Augustana* ab 1531 vorangestellte Wertung: »Ich habe von Deinen Zeugnissen im Angesicht der Könige gesprochen und wurde nicht zuschanden.«

Umgekehrt ist die seit dem neunzehnten Jahrhundert praktizierte Methode, die *Confessio Augustana* am frühen Luther zu messen, nicht zu be-

¹⁷ J. Lortz, a. a. O., II, S. 53.

¹⁸ CR 2, 433; vgl. V. Pfnür, a. a. O., S. 21–27.

¹⁹ Schmidt-Schornbaum, Die fränkischen Bekenntnisse. München 1930, S. 528.

²⁰ F. W. Kantzenbach, Die Reformation in Deutschland und Europa. Gütersloh 1965, S. 19.

²¹ WA Br 5, 319, 5–9.

²² Vgl. den Antwortbrief des sächsischen Kurfürsten vom 22. Mai: »Und dieweil wir auß ewerm schrieben vorstanden haben, das euch die artigkell, daon alhie auff diesem reichstag gehandelt werden soll, so M. Philippus Melanchthon auff ewer vorigs bedencken zu samen gezogen, gefallen« (ARG 53, 1962, S. 193; vgl. ebd. S. 194).

²³ Vgl. WA 30 II 68, 6–69, 1; WA Tr 3, 460, S. 39 f.: »Res et verba Philippus, verba sine re Erasmus, res sine verbis Lutherus...«.

²⁴ Vgl. Luther am 6. Juli 1530 an Cordatus: »Impletur illud: »Loquebar de testimoniis tuis in conspectu regum«...« (WA Br 5, 442, 14).

gründen: 1. Aus dem Selbstverständnis der Schriften des frühen Luther ergibt sich kein der *Confessio Augustana* vergleichbarer Anspruch. 2. Wollte man den Inhalt von Luthers Turmerlebnis zum Kriterium des Lutherisch-Reformatorischen machen, dann wäre die Einheit des Luthertums gefährdet, weil es gegenwärtig unter den Lutherforschern keine Einigung über den Zeitpunkt und damit über den Inhalt des sogenannten Turmerlebnisses gibt: Was für die einen noch typisch katholisch ist, ist für die anderen schon wesentlich reformatorisch. 3. Auch vom Anlaß des Reformationsfestes ist kein Kriterium des Reformatorischen zu gewinnen, wie die neueren Forschungsergebnisse zur Frage von Luthers Thesenanschlag zeigen. 4. Will man aus der Zeit bis 1522 den Maßstab des Reformatorischen ableiten²⁵, dann muß man auch die extrem überspitzte Position Luthers dieser Zeit, etwa seinen philosophischen Determinismus (vgl. Assertio, 1520: »Alles geschieht nach absoluter Notwendigkeit. Dies wollte auch der Dichter . . .«. WA 7, 146, 7 ff.) oder seinen »Sündenpessimismus« (ebd.: »Auch die schlechten Werke wirkt Gott in den Gottlosen«. WA 7, 144, S. 33f.) in Kauf nehmen, was aber wiederum die lutherische Identität gefährden würde.

Unter diesem Gesichtspunkt wäre die Anerkennung der *Confessio Augustana* durch die katholische Kirche zugleich ein Hinweis auf ein bislang vernachlässigtes Methodenproblem.

Für die katholische Seite ergibt sich mit der Anerkennung der *Confessio Augustana* eine weitgehende inhaltliche Korrektur des Bildes des Luthertums. Bis in die Gegenwart gründet das katholische Bild des Luthertums eindeutig in der Phase der reformatorischen Bewegung, zeitlich etwa in der Zeit von 1520–1525. Dabei spielen zwei Faktoren eine wichtige Rolle. Einmal die polemisch überspitzten Äußerungen Luthers und anderer Reformatoren in dieser Zeit, die systematisch in einer Reihe von Katalogen ketzerischer reformatorischer Sätze gesammelt wurden²⁶ und auch für das Konzil von Trient den Ausgangspunkt zum Verständnis der Reformation bildeten²⁷, obwohl in der Zwischenzeit in der *Confessio Augustana* diese überspitzte reformatorische Position weitgehend revidiert wurde. Diese im Bekenntnis revidierte reformatorische Position ging nicht mehr in das katholische Bild der Reformation ein.

Zum anderen bilden die Erfahrungen der katholischen Luthergegner mit den Auswirkungen der neuen Lehre in den einzelnen Städten und Orten einen nicht zu unterschätzenden und bisher zu wenig beachteten Faktor für das katholische Verständnis der Reformation. Wer einen Bilder- und Klostersturm miterlebte, wer im Namen der neuen Lehre auf der Kanzel mit

²⁵ Vgl. O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung*, Mainz 1967, S. 18 f.

²⁶ Vgl. die Zusammenstellung bei Pfnür, a. a. O., S. 226 f. Anm. 54.

²⁷ DS 1556 ist z. B. im Anschluß an Ecks Vierhundertundvier Artikel, Art. 86, formuliert. Vgl. Pfnür, a. a. O., S. 115, 117.

Steinen beworfen, vom Pöbel gejagt und vom Magistrat schikaniert und aus der Stadt vertrieben wurde – Erfahrungen, die viele katholische Luthergegner machen mußten –, liest die reformatorischen Schriften unter einem anderen Verstehenshorizont als der Lutherforscher in seinem Studierzimmer. So schreibt etwa Johannes Mensing: »Lieber Philipp, diese frommen Lehrer erschrecken uns nicht, denn sie sind unverdächtig. Ihr aber habt es mit unzähligen Irrsätzen, Aufruhr und falscher Lehr dahin gebracht, daß man euch nicht glaubt, wenn euch zuweilen auch ein wahrhaftiges Wort entfährt.« »Und um die Wahrheit zu sagen, das ist die Ursache, daß wir ihnen, wie gesagt, so übel vertrauen, wenn sie etwas reden, das sonst vielleicht zu leiden und seine gute Deutung haben könnte, wie wir auch viele Worte der heiligen Lehrer zum besten deuten.«²⁸

Als Konsequenz der Anerkennung der *Confessio Augustana* ergäbe sich für die katholische Seite, daß nicht mehr vereinzelt, polemisch überspitzte reformatorische Äußerungen aus der bewegten Umbruchszeit, sondern der im bisherigen katholischen Bild der Reformation kaum zum Tragen kommende positive Beitrag zum Aufbau der lutherischen Gemeinden im Vordergrund stehen. Als Stichpunkte wären hier zu nennen: Bekenntnis, Kirchenordnung, Katechismus, Liturgie in der Landessprache, Predigt, Kirchenlied u. a. Mit Recht schreibt J. Ratzinger: »Gemeinhin wird die Realität Kirche als das eigentlich trennende angesehen, und in mancher Hinsicht ist sie es auch. Aber man darf nicht vergessen, daß nicht nur die römisch-katholische Kirche und die verschiedenen Kirchen des Ostens katholische Kirche im Sinn der Kirche der ersten Jahrhunderte sein wollen, sondern daß auch die Reformationskirchen, speziell diejenige des Augsburger Bekenntnisses, die wirkliche, die ursprüngliche Katholizität gesucht haben und suchen. Das hat zur Folge, daß trotz der Differenz der theologischen Interpretationen und der geschichtlichen Ausgangspunkte im Innern der einzelnen Konfessionen ein überraschend ähnliches Leben besteht, positiv und negativ. Gegen alle Spaltungen hat sich der wesentliche christliche Inhalt immer wieder überraschend einig als derselbe durchgesetzt, so wie die Menschlichkeit der Menschen unter verschiedenen Vorzeichen immer wieder recht ähnlich sich äußert.«²⁹

²⁸ Vgl. Pfnür, a. a. O., S. 328 f.

²⁹ J. Ratzinger, Was eint und was trennt die Konfessionen? In dieser Zeitschrift 2/72, S. 176.

Die Erfahrung der Grenze

Sozialethische Überlegungen zur Krise des Fortschrittsdenkens

Von Lothar Roos

I. GRENZERFAHRUNGEN DES NEUZEITLICHEN FORTSCHRITTSDENKENS

1. Zur »ersten« Grenzerfahrung

»Die der Menschheit zu Gebote stehende Produktionskraft ist unermesslich. Die Ertragsfähigkeit des Bodens ist durch die Anwendung von Kapital, Arbeit und Wissenschaft ins Unendliche zu steigern . . . Das Kapital steigert sich täglich; die Arbeitskraft wächst mit der Bevölkerung, und die Wissenschaft unterwirft den Menschen die Naturkraft täglich mehr und mehr.«¹ Ein gutes Jahrhundert nach diesen Sätzen, die Friedrich Engels gegen Malthus richtete², schreibt Alexander Solschenizyn an die sowjetische Führung: »Wir sind in eine Sackgasse geraten, wir müssen umkehren. Der ganze »unendliche Fortschritt« hat sich als sinnloser, krampfhafter, nicht zu Ende gedachter Vorstoß der Menschheit in eine Sackgasse erwiesen. Die gierige Zivilisation des »ewigen Fortschritts« ist zusammengebrochen und geht ihrem Ende zu.«³

Was ist eigentlich passiert in der Zeit zwischen diesen beiden Zitaten? Ob es mit dem Menschen und seiner Welt vorwärts geht und worin dieser Fortschritt besteht, war von der Frühzeit der griechischen Philosophie bis mitten in die Neuzeit umstritten. Der »Hoffnungsgedanke des Fortschritts« – so bemerkt Helmut Kuhn – kämpfte »mit der Furcht vor dem Rückschritt und Zerfall«⁴. Erst danach wird das Fortschrittsdenken zu einer »überwältigenden Wirklichkeit«⁵. Woher nimmt solche Wirklichkeit ihre Kraft? Helmut Kuhn sieht drei Komponenten: »Wie die Physik die Kräfte der Natur entbunden und nutzbar gemacht hat, so hat die moderne Marktwirtschaft die im Menschen schlummernden Kräfte des Wettbewerbs, die Demokratie Kräfte des Ehrgeizes entbunden. Eine zuvor nicht gekannte Dynamik, von Europa und den Vereinigten Staaten ausgehend, bemächtigte sich der menschlichen Geschichte.«⁶ – Was lag näher, als unter dem Eindruck solcher zweifellos sicht-

¹ Karl Marx, Friedrich Engels, Werke, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. 1, 1972, S. 517.

² Vgl. Klaus Scholder, Grenzen der Zukunft. Aporien von Planung und Prognose. Stuttgart 1973, S. 17.

³ Alexander Solschenizyn, Offener Brief an die sowjetische Führung. Darmstadt 1974, S. 21.

⁴ Helmut Kuhn, Vorwort zu: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, hrsg. v. Helmut Kuhn u. Franz Wiedmann. München 1964, S. 10.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd., S. 11.

barer »Fortschritte« jene »Religion des Fortschritts« zu kreieren, die – so Wolfgang Seibel – »die gesamte Geschichte als eine kontinuierliche Entwicklung ›vom Schlechteren zum Besseren‹ (Kant) begreift«?⁷ Diese ideologisch übersteigerte »Idee des Fortschritts, an deren Leitfaden alles geschichtliche Denken des 18. und 19. Jahrhunderts entlangging« – wie Karl Löwith sich ausdrückt – ist vor allem »seit dem Ersten Weltkrieg in Verruf gekommen«⁸. Der »Stachel der Erfahrung von Hiroshima« hat die Zweifel verstärkt und die Aufgabe dringlicher gemacht, die Helmut Kuhn kurz so formuliert: »Der Sinn des die moderne Welt bewegenden Fortschritts muß geprüft werden.«⁹ Der Fehler des Fortschrittsglaubens bestand in der Übertragung der »für Naturwissenschaft und Technik geltenden Prinzipien der wertsteigernden Akkumulierbarkeit von Wissen auf den Bereich des Geistes, der Kultur, der Humanität« – um nochmals Wolfgang Seibel zu zitieren¹⁰. Die »erste« Krise des neuzeitlichen Fortschrittsdenkens, so könnte man zusammenfassend formulieren, wurde durch die Erfahrung der beiden Weltkriege ausgelöst. Sie vermittelten eine Grenzerfahrung, deren Ergebnis lautet: »Der Fortschritt ... muß zwar anerkannt und bejaht werden. Aber zugleich muß seine Begrenztheit auf eine bedeutende, aber doch im Gesamtaufbau des Daseins untergeordnete Sphäre erkannt werden. Es gilt mit Hilfe solcher Grenzsetzung das bedrohte Gleichgewicht zwischen den Kräften des Fortschritts und denen der Bewahrung wiederherzustellen.«¹¹

2. Die »zweite« (heutige) Krise des Fortschrittsdenkens

Das zuletzt genannte, wie auch die anderen Zitate von Helmut Kuhn, stammen aus dem Jahr 1962. Aber wer hörte damals diese Botschaft? Außer der »Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland«, die sich auf ihrem 7. Kongreß 1962 mit diesem Thema befaßte, wohl wenige. Man schien – wenigstens innerhalb der westlichen Welt – aus der »ersten« Fortschrittskrise etwas gelernt zu haben und wollte es besser machen. Der beispiellose wirtschaftliche Aufschwung der Nachkriegszeit, die relative Geschlossenheit des westlichen Bündnissystems unter der eindeutig ersten Weltmacht USA, die sich in ihren Unternehmungen spektakulär steigernde »Weltraumfahrt« (zutreffender müßte man sagen »Erdraumfahrt«), all dies brachte eine Wiedergeburt, ja einen neuen Höhepunkt jenes Fortschrittsdenkens, dem alles machbar erscheint, und das grundsätzlich keine Grenzen des wissenschaftlich-

⁷ Wolfgang Seibel, Ende des Fortschritts. In: »Stimmen der Zeit« 99 (1974), S. 361.

⁸ Karl Löwith, Das Verhängnis des Fortschritts. In: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, a. a. O., S. 19.

⁹ Helmut Kuhn, ebd., S. 11.

¹⁰ Wolfgang Seibel, a. a. O., S. 361.

¹¹ Helmut Kuhn, a. a. O., S. 12.

technischen und sozio-ökonomischen Fortschritts sieht. »Dies ist ein kleiner Schritt für einen Menschen, aber ein großer Schritt für die Menschheit« – so verkündete der erste Mann auf dem Mond der staunenden Erde im Sommer 1969. Die zweite Welle der Aufklärung rollte: Jetzt würde man dank der sprunghaften Entwicklung der Human- und Sozialwissenschaften endlich auch das schwächste Glied in der technologischen Fortschrittskette, die »Fehlkonstruktion« Mensch, in den Griff bekommen.

Wie sich das die Propheten und Jünger solchen Fortschrittsglaubens vorstellten, das kann man zum Beispiel in Alvin Tofflers 1970 erschienenem Buch »Der Zukunftsschock« nachlesen. Toffler versteht sich als Gesellschaftsingenieur, gewissermaßen als optimistischer George Orwell. Er will – laut Klappentext – zeigen, »ob und wie der einzelne den rasanten Wandel seiner Umwelt und seines Lebens geistig und physisch verkraften wird« – natürlich wird er – und: »wie man frei von Unbehagen die Zukunft durch bewußte Anpassung mitgestalten und bestehen kann«, – »Kein Zweifel« – so wird auf der hinteren Umschlagseite Edward S. Cornish, Präsident der World Future Society zitiert – »hier haben wir eines der bedeutendsten Bücher des 20. Jahrhunderts!«¹² – Amerika, wie es singt und lacht, könnte man sagen. Im Grunde war das Buch schon überholt, als es erschien. Weil schon damals das Fortschrittsdenken mitten in seiner »zweiten«, noch fundamentaleren Krise steckte. Wenn ich recht sehe, läßt sich diese Krise in der historischen Reihenfolge ihres Bewußtwerdens und in ihrer Kausalität durch *drei* miteinander zusammenhängende Ereignisse charakterisieren, die ich kurz skizzieren möchte:

a) Der Weg in die »bewußte Anpassung« (Toffler) endet an der Grenze der »großen Verweigerung« (Marcuse). – Die Studentenunruhen ausgangs der sechziger Jahre, von Amerika schnell nach Europa übergreifend, kündigten – unbeschadet ihrer komplexen Ursächlichkeit – eine grundlegende Veränderung der geistigen »Großwetterlage« an. Der Zweifel am »herkömmlichen Konzept«¹³ breitete sich aus. Die Unterscheidung zwischen Quantität und Qualität des Wohlstands wurde geläufig. Ob sich eine Gesellschaft wirklich auf dem Weg zu mehr Gerechtigkeit, mehr Freiheit, mehr Menschlichkeit befindet, das läßt sich nicht an der zahlenmäßigen Größe des Sozialprodukts ablesen. Woran aber sonst? Hier tat sich ein Vakuum auf, zu dessen Auffüllung die Philosophie der »Frankfurter Schule« wie gerufen kam. Daß die spätmarxistische Renaissance unser Problembewußtsein geschärft hat, ist wohl nicht zu bestreiten. Ob sie uns – zum Beispiel mit Herbert Marcuses Aufruf zur »Großen Verweigerung« – in der Problemlösung weitergebracht hat, ist sehr fraglich.

¹² Alvin Toffler, *Der Zukunftsschock*. Bern 1970 (Zitate aus dem Klappentext des Schutzumschlags).

¹³ John Kenneth Galbraith, *Gesellschaft im Überfluß*. München/Zürich 1963, S. 12–24.

b) Der Weg in die »Vollendung der Geschichte« endete an den »Grenzen des Wachstums«. – Hans Freyer hat in seiner »Theorie des gegenwärtigen Zeitalters« den Glauben an die »Vollendbarkeit der Geschichte« zu den großen Menschheitsutopien gezählt, deren Erfüllung die Industriegesellschaft in greifbare Nähe gerückt zu haben schien¹⁴. Die bestimmenden Ideologien des neunzehnten Jahrhunderts – Nationalismus, Kapitalismus, Sozialismus – lebten als »typisch optimistische« Ideensysteme¹⁵ auf je ihre Weise von diesem Glauben bzw. sind Ausdruck solchen Glaubens an die technologisch und soziologisch »herstellbare« Vollendung der Menschheitsgeschichte. Das Leben dieser Ideologien erscheint merkwürdig zäh: Oftmals besiegt, erwachsen ihnen immer wieder neue »Köpfe«. Nun aber scheinen sie doch an einer unüberwindlichen Grenze angekommen zu sein: an den »Grenzen des Wachstums«. Die Thesen, um die es dabei geht, sind bekannt. Sie verbinden sich hauptsächlich mit den Namen Forrester, Meadows, Mesarović, Pestel und dem »Club of Rome«, und sie lauten kurz zusammengefaßt: Die Menschheit kann am bisherigen Wachstumskonzept nicht festhalten, wenn sie nicht in einer Katastrophe enden will. Über kurz oder lang, jedenfalls innerhalb von hundert Jahren, werden die dazu nötigen »Rücklagen« erschöpft sein, lassen sich die fünf Faktoren Bevölkerungsvermehrung, Nahrungsmittelproduktion, Energieerzeugung, Rohstoffverbrauch und Umweltverschmutzung nicht mehr ins »Gleichgewicht« bringen¹⁶. Gewiß enthalten die so umschriebenen »Grenzen des Wachstums« theoretisch keinen entscheidenden Einwand gegen den Glauben an die Vollendbarkeit der Geschichte durch den vom Menschen produzierten Fortschritt. Aber sie treffen die herrschenden Fortschrittsideologien insofern in ihrem Kern, als wir – wie Klaus Scholder wohl richtig beobachtet – »gegenwärtig weder im Westen noch im Osten über eine gesellschaftliche Theorie verfügen, die nicht auf der Vorstellung eines konstanten wirtschaftlichen Wachstums aufgebaut ist«¹⁷.

c) Der Weg in das Reich der totalen und autonomen Freiheit endet an der Grenze zunehmender Abhängigkeit aller von allen. – Ohne Zweifel hat die Nachkriegszeit mit ihren gewaltigen technologischen und sozialwissenschaftlichen »Fortschritten« die ohnehin schon mit viel Ideologie befrachtete neuzeitliche Freiheitsgeschichte um einige phantastische Varianten vermehrt. Man trifft einerseits auf die völlige Individualisierung des Freiheitsverständnisses, das zugleich jegliche sittliche Norm als »heteronom« ablehnt. Die

¹⁴ Hans Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*. Stuttgart 1955, S. 62–78.

¹⁵ Vgl. Klaus Scholder, a. a. O., S. 21.

¹⁶ Jay W. Forrester, *Der teuflische Regelkreis*. Das Globalmodell der Menschheitskrise. Stuttgart 1971; Dennis Meadows, u. a., *Die Grenzen des Wachstums*. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. Reinbek bei Hamburg 1973; Mihailo Mesarović/Eduard Pestel, *Menschheit am Wendepunkt*. 2. Bericht an den Club of Rome zur Weltlage. Stuttgart 1974.

¹⁷ Klaus Scholder, a. a. O., S. 83.

Parole »Lust ohne Last« dürfte dafür typisch sein. Auf der anderen Seite herrschen kollektiv verfaßte politisch-gesellschaftliche Freiheitsprogramme, die dem einzelnen einreden wollen, Freiheit sei für ihn identisch mit Unterwerfung, sei es unter die Weisheit des »großen Vorsitzenden« oder unter das Kalkül der »nationalen Unabhängigkeitsbewegung« oder unter das Gesetz der unbegrenzten Leistungssteigerung. Allen diesen Fortschrittserwartungen ist gemeinsam, daß sie Freiheiten für einzelne, für Gruppen oder Völker autonom (sei es im Namen des freischwebenden Individuums oder einer »Klasse« oder einer Nation oder einer »Bewegung«) und damit auf Kosten der Freiheiten anderer zu ergattern versuchen. Wie wenig solches Denken wirklich fortschrittlich ist, läßt sich schon an der einfachen Tatsache bemessen, daß bei zunehmender Arbeitsteilung und Wissenserweiterung das Ganze der Gesellschaft immer weniger vom einzelnen, sondern nur noch in arbeitsteiliger Solidarität aller begriffen, gestaltet und bewältigt werden kann. Bei zunehmender sozialer Verflechtung wird aber das »In-Ordnungs-Sein« des Ganzen einer Gesellschaft immer mehr Voraussetzung für eine menschenwürdige Daseinsgestaltung des einzelnen. Daß dies nicht nur innerhalb einer bestimmten Gesellschaft gilt, sondern mehr und mehr auf Weltenebene, das wurde der breiten Öffentlichkeit erstmals annähernd bewußt durch den Einsatz der »Ölwanne« im Anschluß an den »Jom-Kippur-Krieg«. Die innergesellschaftliche Abhängigkeit aller von allen wird zur *globalen* Interdependenz in dem Maße, wie wir die *eine* Welt tatsächlich verwirklichen. Und an ihr führt kein Weg vorbei. Das technisch-ökonomische System, das die Menschheit zum Überleben entwickelt hat, wird täglich mehr ineinander verflochten. Es wird dichter, komplizierter, damit auch krisenanfälliger und verwundbarer. Wir nähern uns – pointiert formuliert – der Situation, in der es nur die Alternative gibt: Eine Welt oder keine! Damit aber ist die Grenze jenes Fortschrittsdenkens markiert, das sich an den Scheinwerten »autonome Freiheit« und »nationale Unabhängigkeit« orientiert. Das Bewußtwerden dieses Zusammenhangs – kombiniert mit den sichtbar gewordenen »Grenzen des Wachstums« – bedeutet wohl den bisherigen Höhepunkt der »zweiten« Krise des Fortschrittsdenkens. Ihr absoluter Höhepunkt liegt wohl noch vor uns.

II. LEBEN AN DER GRENZE – SOZIALETHISCHE ÜBERLEGUNGEN

Wir haben in wenigen Strichen eine »erste« und eine »zweite« Grenzerfahrung des neuzeitlichen Fortschrittsdenkens nachzuzeichnen versucht¹⁸. Heute

¹⁸ Zur Diagnose der heutigen Fortschrittskrise vgl. ferner: Das Problem des Fortschritts – heute, hrsg. v. Rudolf W. Meyer. Darmstadt 1969; Fortschritt, hrsg. v. Hermann J. Meyer u. Otto Saame (Mainzer Universitätsgespräche WS 1969/70). Mainz 1970; Können wir unsere Zukunft überleben? Hrsg. v. George R. Urban. München 1973; Fortschritt im heutigen Denken? Hrsg. v. Norbert A. Luyten. Freiburg/München 1974.

eine solche Krise zu registrieren, ist einfach; sie richtig zu diagnostizieren, schon erheblich schwieriger; sie theologisch, das heißt aus der Sicht des christlichen Glaubens zu deuten und daraus entsprechendes christliches und kirchliches Handeln abzuleiten, verlangt große Behutsamkeit; am schwierigsten dürfte es jedoch sein, sozialetisch auf das Ganze der (menschlichen) Gesellschaft hin verantwortbare Folgerungen im Sinne einer konkreten und politischen Ethik der Fortschrittskrise zu finden und zu begründen.

Die Sozialethik, auch und gerade eine christlich verantwortete, ist vorsichtig geworden. Sie muß sich sowohl ihrer eigenen erkenntnistheoretischen Grundlagen je neu versichern als auch in Hörweite der übrigen Human- und Sozialwissenschaften bleiben¹⁹. Ein zweites erkenntnistheoretisches Risiko liegt darin, daß bei der Diskussion um die Fortschrittskrise viele Daten hypothetischer bzw. prognostischer Natur ins Spiel kommen. Würde aber der Politiker warten, bis sich die Richtigkeit bestimmter Prognosen exakt erwiesen hat, dann könnte es für das Handeln bereits zu spät sein. Hat zum Beispiel der »Club of Rome« recht, und wir erreichen tatsächlich im Verlauf der nächsten zwei Generationen die endgültigen Grenzen des Wachstums, dann muß die Politik, um die Katastrophe zu vermeiden, die Richtung ändern, lange bevor wir unmittelbar vor dieser Grenze stehen. Der Politiker kann sich der Frage, »was sollen wir tun«, am wenigsten entziehen. Kann ihm die Sozialethik dabei helfen? Ich möchte nun im zweiten Teil unserer Überlegungen versuchen, wenigstens einige Orientierungspunkte zu bezeichnen.

1. Was haben wir vergessen?

Sündigen kann man bekanntlich ebenso durch Unterlassen des Guten wie durch Tun des Bösen. Wenn wir mit unserem Fortschrittsdenken heute in eine Krise geraten sind, dann müssen wir uns zunächst fragen, was wir unterlassen oder vergessen haben, damit es so weit kommen konnte:

a) Die Unterscheidung zwischen »Veränderung« und »Fortschritt«. – Zweifellos gibt es den wissenschaftlich-technischen Fortschritt im Sinne der Wissenserweiterung und zunehmender Naturbeherrschung. Der ökonomische Fortschritt, davon teilweise induziert, zeigt sich sowohl als quantitative Vermehrung des Angebots an Gütern und Dienstleistungen wie auch qualitativ als Steigerung der wirtschaftlichen Produktivität und der dadurch zum Beispiel ermöglichten Verkürzung der Arbeitszeit. Am schwierigsten zu definieren und zu messen ist der sozio-kulturelle Fortschritt. Hier geht es um die Veränderungen der menschlichen Sozialbeziehungen und der sie tragenden Institutionen: politische Ordnungssysteme, die Differenzierung des Rechts,

¹⁹ Vgl. dazu Rudolf Henning, Sachgesetzlichkeit und Ethik. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 11 (1970), S. 9–20.

die Dichte der weltwirtschaftlichen Beziehungen, die Struktur gesellschaftlicher Gebilde wie der Familie, der kommunalen Gebietskörperschaften, des Bildungswesens, um Einiges zu nennen. Jede Veränderung in einem der genannten Sektoren hat in der Regel Auswirkungen auf alle anderen. So führte zum Beispiel die durch die Industriegesellschaft ermöglichte differenzierte Bedürfnisbefriedigung – zweifellos in sich ein Fortschritt – zu einer hohen horizontalen und vertikalen Mobilität. Solche Mobilität erweitert die Chancen eines »erfüllten Daseins«, sie kann sie aber auch schmälern: Die Notwendigkeit, mehrmals im Leben den Beruf zu wechseln und mehrfach völlig neue soziale Beziehungskreise aufzubauen, endet nicht selten in Neurosen, in Überforderung, Isolierung, Einsamkeit. Man merkt auf einmal, daß »Fortschritte« in *einem* Sektor der humanen Kultur möglicherweise mit »Rückschritten« in einem anderen Sektor erkaufte werden. Ein naives Fortschrittsdenken setzt meist unreflektiert »Veränderung« und »Fortschritt« gleich. Gerne bedient man sich dabei der Faszinationskraft des Wortes »Reform«. Man überläßt sich wie selbstverständlich der Devise: Was wissenschaftlich-technisch und ökonomisch möglich ist, das wird auch verwirklicht, ohne Rückfrage nach dem humanen Sinn des so verstandenen Fortschritts. Wir haben die Frage vergessen, unter welchen Bedingungen Veränderungen Fortschritte bringen, und wo sie unter Umständen in das Gegenteil davon umschlagen. Deshalb kommt es, um mit Eberhard Jüngel zu reden, »mehr denn je darauf an, daß der Mensch wieder lernt, zwischen *sich* und seinen *Werken* zu unterscheiden«²⁰. Und, so müßte man hinzufügen, jene Grenze kritisch zu beobachten, an der seine Werke sich gegen ihn selbst kehren. Mit Theodor W. Adorno könnte man auch sagen: »Fortschritt ist der Widerstand gegen diesen auf allen Stufen, nicht das sich Überlassen an den Stufengang.«²¹

b) Die Lebensnotwendigkeit der Askese. – Was haben wir vergessen? Die Unterscheidung zwischen uns und unseren Werken hilft nur weiter, wenn wir eine Antwort auf den Sinn des menschlichen Daseins finden können. Es ist kein Zufall, daß die Suche nach diesem Sinn inmitten der zweiten Fortschrittskrise neu aufgebrochen ist. Das ideologische Fortschrittsdenken überspielte die Sinnfrage durch die Vorstellung, Tugend durch Technik ersetzen zu können. Die Technik hat uns ja in vielem das Leben erleichtert. Wir sollten den Dank dafür nicht zu schnell vergessen. Unser Fehler lag darin, daß wir die im Bereich der Technik erfahrene Machbarkeit der Dinge auf uns selbst übertrugen, daß wir das Glück für machbar hielten. Nicht nur die Welt, auch der Mensch wird zum »Material«, das man »manipulieren« kann. Tugend durch Technik ersetzen zu wollen, kann man mit Magie vergleichen.

²⁰ Eberhard Jüngel, Der Schritt des Glaubens im Rhythmus der Welt. In: Das Problem des Fortschritts – heute, a. a. O., S. 148.

²¹ Theodor W. Adorno, Fortschritt. In: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, a. a. O., S. 48.

Solche magischen Praktiken rächen sich. Es ist interessant, daß ein Mann wie Max Horkheimer gerade unter diesem Aspekt ein gewisses Verständnis für die Position der Enzyklika »*Humanae vitae*« aufbringt, ganz im Gegensatz etwa zum Hedonismus eines Herbert Marcuse. Sinn, Lebenserfüllung lassen sich inmitten eines anthropologisch immer vorhandenen, heute aber dank unserer zivilisatorischen Fortschritte besonders verlockenden Überangebots an Möglichkeiten, nur durch Askese finden, im Verzicht nicht nur auf Schlechtes – das ist selbstverständlich –, sondern auf Gutes um des Besseren willen. Falls wir als Christen – was schlimm genug wäre – diese Weisheit vergessen haben sollten, dann wird sie uns heute von der biologischen und philosophischen Anthropologie neu zum Bewußtsein gebracht, ich brauche hier nur die Namen Adolf Portmann, Arnold Gehlen, Konrad Lorenz, Joachim Illies zu nennen.

c) Die Zusammenschau des Ganzen. – Was haben wir vergessen? Als drittes möchte ich sagen: die Zusammenschau des Ganzen, das den Menschen und seine Welt ausmacht.

Zu den wesentlichen geistesgeschichtlichen Bestimmungen der Neuzeit gehört die Emanzipation der »positiven Wissenschaften« von der Theologie. Die Notwendigkeit dieses wissenschaftstheoretischen »Qualitätssprungs« hat das Zweite Vatikanische Konzil noch einmal ausdrücklich durch den Hinweis auf die »relative Autonomie« der Kultursachbereiche herausgestellt²². Bekanntlich ist es aber nicht bei der »relativen« Autonomie geblieben. Fortschritte wurden, wie wir heute sehen, nicht nur durch theologische Grenzüberschreitungen verhindert oder verzögert, sondern genau so dadurch, daß andere Wissenschaften sich absolut setzten. Die Krise des heutigen Fortschrittsdenkens besteht nicht zuletzt darin, daß ihm die Grenze solcher Autonomie dämmert. Jeder ist gewissermaßen mit dem Steckenpferd seiner Teilwissenschaft in eine andere Richtung davongeritten, um sein Glück zu machen. Inzwischen ist aber »die Situation da« (um mit Konrad Adenauer zu reden), in der es die Lage nicht mehr ermöglicht, *sein* »Glück zu machen«, ohne das Glück *aller* ins Auge zu fassen. Ein neuer wissenschaftstheoretischer Qualitätssprung ist nötig, um die Krise des Fortschrittsdenkens zu überwinden. Was wirklich des Menschen wert und würdig und somit »fortschrittlich« ist, läßt sich nur in einer Zusammenschau des Ganzen all dessen, was Wissenschaft und geschichtliche Erfahrung über den Menschen zu sagen wissen, einigermaßen verläßlich ausmachen. Nach der »technischen Utopie«, sagt Hermann Boverter, ist auch die »politisch-soziale Utopie«²³ am Zerbrechen. Werden wir die Demut aufbringen, unsere Vergeßlichkeit gegenüber dem Ganzen einzugestehen? Das Zweite Vatikanische Konzil erklärt, die Kirche brauche, um die »Zeichen der Zeit« zu verstehen, die »besondere Hilfe der in

²² Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution »*Gaudium et spes*« 36 u. 41.

²³ Vgl. Hermann Boverter, Das utopische Denken. In: »*Stimmen der Zeit*« 99 (1974) S. 388.

der Welt Stehenden, die sich in den verschiedenen Institutionen und Fächern auskennen und ihren inneren Geist (*logos*) verstehen, ganz gleich, ob sie Christen sind oder nicht.«²⁴ Vielleicht verhält ein solches Wort unter dem Druck der Fortschrittskrise nicht ganz ohne Echo. Vielleicht werden die »weltlichen Utopisten« bereiter, die Relativität ihres Denkens einzugestehen, wenn man ihnen sagt, daß auch die christliche Soziallehre kein »System« anzubieten hat, höchstens ein »Gefüge von offenen Sätzen«, wie Hermann Josef Wallraff einmal formulierte²⁵. Offen insofern, als ihre Grundsätze nach eigenem Selbstverständnis zwar einen notwendigen und unverzichtbaren, aber keineswegs hinreichenden (das heißt alle Probleme lösenden) Beitrag zum Ganzen des Humanum darstellen. Mit dem etablierten Marxismus war bisher über solche Fragen nicht zu reden. Garaudy, Machovec, Gardavský sind hier »weiße Raben«. Hoffnungsvoll dagegen wirkt ein Wort wie das von Adolf Portmann: Er unterscheidet zwischen einer »ursprünglichen« und einer »sekundären Weltsicht«. Letztere sei verantwortlich zu machen für die Krise, in die wir geraten sind. Es sei dies jene »Geistesart, die in extremer Weise das rationale Denken ausbaut und die davon abhängige Technik zum wesentlichen Ziel menschlichen Tuns macht. Diese Entwicklung baut eine Weltsicht aus, die auch im Leben des einzelnen in unserer langen Kindheit sich allmählich an die Stelle der ursprünglichen Weltsicht setzt und statt der Wahrheit der naiven Erfahrung eine neue Wahrheit setzt: die wissenschaftliche, theoretische Sicht der Welt. Die Bedeutung dieser Umstellung im Gefolge der modernen Entfaltung der Forschung erhebt diese zweite Sicht zur richtigen, zur wahren. Sie überstrahlt damit eine ganz andere Wahrheit der ersten Welt unserer Sinne. Die unbestrittene geistige Größe und Macht der sekundären Weltsicht und ihrer Wahrheit läßt uns vergessen, daß eben aus ihr die zerstörende Bedrohung unseres Menschseins hervorgegangen ist.«²⁶

Portmann übersieht also nicht die Berechtigung der »sekundären Weltsicht«, das Verhängnis liegt vielmehr darin, daß wir in ihrem Banne – man könnte sagen – die ursprüngliche oder primäre Sicht des Ganzen vergessen haben. Er schließt mit der Frage – mit einem zwar etwas skeptischen, aber doch erwartungsvollen Seitenblick auf die Kirche – wo die »geistige Instanz« zu finden sei, »welche dieser verheerenden Entwicklung heute mit Autorität und Macht entgetreten könnte, welche jener Ausschweifung, jenem Mißbrauch Grenzen setzen könnte, den wir immer noch zu beschönigend ›Wachstum‹ nennen«²⁷.

²⁴ Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« 44, 2.

²⁵ Hermann Josef Wallraff, Die katholische Soziallehre – ein Gefüge von offenen Sätzen. In: Normen der Gesellschaft (Festgabe für O. v. Nell-Breuning), Mannheim 1965, S. 27–48.

²⁶ Adolf Portmann, Grenzen des Wachstums. In: »Süddeutsche Zeitung« vom 24. 7. 1973. sinngemäß dieselben Ausführungen finden sich etwas ausführlicher in: Adolf Portmann, Naturschutz wird Menschenschutz, Zürich 1971.

²⁷ Ebd.

2. Was sollen wir tun?

Damit stehen wir vor der zweiten Frage: was sollen, was können wir tun angesichts der Grenzerfahrungen, in die so manche Fortschrittskonzepte heute geraten sind? – Sich der Situation klar zu werden, vergessene Wahrheit wieder heimzuholen, das ist schon mehr als nichts. Aber läßt sich vielleicht noch Konkreteres sagen? Dazu einige Überlegungen.

a) Die Grenzen des »eindimensionalen« Denkens überwinden. – Damit knüpfen wir – um das deutlich zu sagen – lediglich in der Wortwahl an Herbert Marcuse an. Sachlich gesehen, das hat zum Beispiel Hans Sachsse überzeugend dargetan, führt Marcuses Utopie keinen Schritt über das von ihm zu Recht kritisierte eindimensionale Denken hinaus. Indem für ihn die »vollständige Automation . . . die geschichtliche Transzendenz zu einer neuen Zivilisation« darstellt, bleibt er innerhalb der Grenzen der »technologischen Machbarkeit«²⁸. Schon eher ist von Adolf Portmann auszugehen. Die Problematik ist jedoch wohl noch umfassender, als Portmann sie sieht: Ich möchte die Aufgabe, um die es geht, so formulieren: Es kommt darauf an, das Denken in den Kategorien der Naturwissenschaften mit der sozialwissenschaftlichen »Suche nach Wirklichkeit« (Helmut Schelsky) und den Einsichten einer philosophisch-theologischen Anthropologie und Weltsicht zu verbinden. Eindimensional gefährliche Kurzschlüssigkeit des Denkens beherrschte nicht nur die Ideologie des unbegrenzten Fortschritts; der Verdacht erhärtet sich, daß genau solches Denken auch für die Untergangsprophetien des »Club of Rome« verantwortlich ist. Darauf hat in sehr überzeugender Weise der Tübinger Theologe und Sozialwissenschaftler Klaus Scholder in seinem Buch »Grenzen der Zukunft. Aporien von Planung und Prognose« hingewiesen, die erkenntnistheoretisch wichtigste Arbeit, die bisher zum Thema »Grenzen des Wachstums« erschienen ist²⁹. Scholder untersucht die erkenntnistheoretische Qualität der MIT-Studien von Forrester, Meadows u. a., zeichnet die Umrisse eines nach der Wahrscheinlichkeitstheorie genauso plausiblen »Gegenmodells« nach mit dem Ergebnis »völlig entgegengesetzter Konsequenzen« für das Handeln der Menschheit: »Nicht eine Begrenzung des Wachstums ist erforderlich, sondern eine – wenn auch gezielte – Steigerung. Unter den Voraussetzungen des Gegenmodells führt die allgemeine Begrenzung des Wachstums im Sinne der Meadowschen Vorschläge gerade zu der Krise, die sie verhindern will. Notwendig ist der sinnvolle Einsatz aller unserer technischen und wirtschaftlichen Möglichkeiten und Fähigkeiten. Nur auf diese Weise können wir die entscheidenden Probleme der Zukunft, näm-

²⁸ Hans Sachsse, Technik und Verantwortung. Probleme der Ethik im technischen Zeitalter. Freiburg 1972, S. 88 f.

²⁹ Vgl. Anm. 3.

lich das Bevölkerungswachstum und eine weltweite soziale Gerechtigkeit, meistern.«³⁰

Die Sozialethik kann diesen Streit von sich aus nicht entscheiden. Sie kann aber warnen vor allzu eilfertigen und halb richtigen Therapien, die die Krise eher verschlimmern denn beheben könnten, so etwa vor den Thesen Carl Amerys, der meint: »Eine Lage wie diese erfordert die Würdigung auch der kältesten Alternative. Eine der kältesten wäre eine globale Diktatur, die der unvorbereiteten Menschheit fünf Minuten vor zwölf den grausamen Weg der Vernunft aufzwingt. Dabei ginge es, nach der MIT-Prognose, um Jahre: nur bei einer rechtzeitigen Umstellung unserer Aktivitäten vor oder um 1975 wären katastrophale Folgen von globalem Ausmaß abzuwehren . . ., das hieße, daß die Menschheit vermutlich an irgendeinem Punkt ohnehin zu brutalen Repressionsmaßnahmen übergehen müßte. Diesen wäre der aufgeklärte Absolutismus einer mit allen Polizeivollmachten ausgestatteten Weltbehörde sicher vorzuziehen.«³¹ – Für solche »gnadenlosen« Folgerungen fehlen alle erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, von ihrer politologischen Nichtrealisierbarkeit ganz abgesehen.

Was wäre statt dessen ins Auge zu fassen? Die Überwindung des eindimensionalen Denkens fordert *erstens* das intensive Gespräch zwischen allen Wissenschaften und den aus ihnen abgeleiteten Handlungstheorien, die es mit dem Menschen und seiner Zukunft zu tun haben. Es erfordert *zweitens* den Verzicht auf eine isoliert-partikuläre Interessenpolitik der einen auf Kosten der anderen. Auf lange Sicht gibt es wohl nur die Alternative: entweder Kampf aller gegen alle mit der Gefahr schwerwiegender Schädigungen der humanen Zivilisation oder globale Solidarität, die ernsthaft einen gerechten Interessenausgleich auf Weltebene sucht. *Drittens* gilt es, jene eindimensionale Geschichtsideologie zu überwinden, für welche die Vergangenheit bloß Historie und die Gegenwart lediglich Bauplatz der Zukunft ist. Karl Steinbuch scheut sich nicht, das, was wir summarisch »Tradition« nennen, als das Ergebnis eines »unermesslichen historischen Optimierungsprozesses«³² zu bezeichnen. Konrad Lorenz warnt vor dem »Abreißen der Tradition«, vor dem »verderblichen Irrtum . . ., Wissenschaft könne selbstverständlich eine ganze Kultur mit allem Drum und Dran auf rationalem Wege und aus dem Nichts erzeugen«³³. Die Fortschrittsskrise stellt die Frage nach dem Unverfügbaren im kulturellen Zusammenhang der Menschheit und ihrer Geschichte. Der Mensch ist kein »Naturwesen«, sondern ein »Kulturwesen«, wie uns Arnold

³⁰ Klaus Scholder, a. a. O., S. 54.

³¹ Carl Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums. Reinbek bei Hamburg 1972, S. 244.

³² Karl Steinbuch, Kurskorrektur. Stuttgart 1973, S. 154.

³³ Konrad Lorenz, Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. München 1973, S. 70.

Gehlen sagt³⁴. Er kann nur überleben, wenn er sich auf seine in Jahrtausenden gereiften Erfahrungen mit sich selbst besinnt. Dabei kommt es angesichts der aufsteigenden »Welt-Industrie-Kultur«³⁵ darauf an, die abendländische Tradition solcher Erfahrungen mit denen der übrigen Kulturkreise ins Gespräch zu bringen, worauf ja auch Hans Sachsse hingewiesen hat³⁶. Auch das wäre eine Überwindung eindimensionalen Denkens. In diesem Zusammenhang wäre *viertens* auch an das katholische Naturrechtsdenken die kritische Frage zu richten, ob sein Naturbegriff allen Dimensionen des Menschen und seiner Welt gerecht geworden ist. Dem Christentum und seiner Ethik die Hauptschuld dafür aufladen zu wollen, daß uns die Folgen moderner Fortschrittsideologien in eine Sackgasse geführt haben – wie dies Karl Löwith behauptet und neuerdings Carl Amery wiederholt hat, halten wir für wenig fair. Adolf Portmann, ein in dieser Frage wohl unverdächtigster Zeuge, hat sich nachdrücklich gegen diese »Dolchstoßlegende« gewandt³⁷. Das heißt nicht, daß an solchen Halbwahrheiten nicht auch Richtiges wäre. Norbert Lohfink hat aufgezeigt, daß es recht problematische Auslegungen von Gen 1, 28 gab³⁸. Friedrich Beutter weist nach, daß der in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* verwendete Naturbegriff »nicht in der Lage« sei, »die Angewiesenheit des Menschen auf eine möglichst intakte Biosphäre und auf funktionierende Ökosysteme plastisch zu machen«³⁹. Deshalb ist es notwendig, daß der sozialetisch zentrale Begriff »Gemeinwohl«, wie Martin Rock formuliert, »in eine neue Dimension vorgerückt« werde. Solch »natural-kreaturaler Bezug war freilich in der klassischen Sicht von Gemeinwohl (und Naturrecht) nicht explizit ausgeschlossen, aber kam nicht genügend zum Zug«⁴⁰. Indessen muß hier bereits wieder vor einer zu eindimensionalen Sicht gewarnt werden: Die in den Industrieländern sehr spät entdeckte Umweltethik kann nicht um den Preis einer globalen Zementierung der heutigen Wohlstandverteilung auf Weltebene durchgesetzt werden.

b) Sich neu an der Idee der Grenze orientieren. – Was sollen wir tun? Eine zweite Richtung des Denkens und Handelns könnte man mit Klaus Scholder so formulieren: Die Bedeutung der Meadows-Studie besteht in »der

³⁴ Vgl. Arnold Gehlen, *Anthropologische Forschung*. Reinbek bei Hamburg 1961, passim, bes. S. 78–92.

³⁵ Vgl. ebd., S. 132–134.

³⁶ Vgl. Hans Sachsse, a. a. O., S. 60–64.

³⁷ Vgl. Adolf Portmann, *Naturschutz wird Menschenschutz*. Zürich 1971, S. 21.

³⁸ Norbert Lohfink, »Macht euch die Erde untertan?« In: »Orientierung« 38 (1974) S. 137–142.

³⁹ Friedrich Beutter, *Das Fortschrittsdenken in der Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute« im Horizont der Umweltproblematik*. In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 16 (1975) S. 61 (s. in diesem Beitrag auch weitere Literatur zur Diagnose der Fortschrittskrise).

⁴⁰ Martin Rock, *Ökologie in sozialetischer Perspektive*. In: »Trierer Theologische Zeitschrift« 83 (1974) S. 316.

Erinnerung an die einfache Wahrheit, daß unbegrenzter Fortschritt in der bisherigen Form auf der begrenzten Erde nicht möglich ist«. Die Meadows-Studie ist »als Basis für unverzügliche radikale globale Aktionen . . . sicher ungeeignet. Aber sie könnte Symptom und Anstoß zugleich sein für eine langfristige Veränderung unseres Bewußtseins; für eine neue Orientierung an der Idee der Grenze.«⁴¹ – Was könnte eine solche Bewußtseinsveränderung einschließen? Ich nenne dazu fast nur in Stichworten zwei »Bündel« von Aufgaben:

Erstens: die Einschränkung unserer bisher praktisch unbegrenzten Erwartungshaltung, vor allem gegenüber dem Staat. Eine nur noch langsam wachsende Wirtschaft, die steigende Rohstoffkosten und einen zunehmenden Anteil an Entwicklungshilfe zu verkraften hat, bedingt auch das Ende des Füllhorns weiter steigender Staatsausgaben. Die Zeiten der Gefälligkeitsdemokratie, der Steuersenkungen, der kostspieligen Reformexperimente geht zu Ende. Das heißt nicht – und auf diese Gefahr muß hingewiesen werden – den sozial- und gesellschaftspolitischen »Status quo« festzuschreiben. Die wichtigste Aufgabe des Staates wird es sein, dafür zu sorgen, daß inmitten krisenhafter Anpassungs- und Umschichtungsprozesse die Chancen und Lasten der jeweiligen Situation möglichst gerecht verteilt werden. Aber es kann nicht mehr verteilt werden als vorhanden ist. Die Erwartung gleichbleibend hoher Wachstumsraten hat dazu geführt, wie der Finanzminister des Landes Rheinland-Pfalz kürzlich erklärte, daß Planungen, »die notwendigerweise unangenehme Fakten aufweisen müßten . . ., nicht ausgearbeitet oder . . . frisiert« würden⁴². Wir haben in Erwartung kommender Wohlstandssteigerungen über unsere Verhältnisse gelebt dank der »wohlthätigen« Erfindung der Inflation, jenem »schleichenden Gift, das in immer höheren Dosierungen . . . im Wirtschaftsleben zur Vortäuschung von wirtschaftlichen Erfolgen führt, die in Wirklichkeit nicht da sind, sondern nur zur (betrügerischen) Aushöhlung des Geldwertes führen«⁴³. Daß solche und ähnliche Grenzüberschreitungen zu Ende gehen, könnte einen schmerzlichen, aber notwendigen Heilungsprozeß bewirken. Der Wettlauf des Menschen mit sich selbst – vor dessen verheerenden Folgen Kulturanthropologen warnen⁴⁴ – könnte einer Besinnung Platz machen. Manche Auswüchse der technischen Gigantomanie oder die Tendenz wachsender Verstaatlichung gesellschaftlicher Funktionen könnten sich zwar nicht aus höherer Einsicht, aber mangels Mittel reduzieren. Vielleicht folgt die Einsicht, daß es so besser war, nach. Vergessene Tugenden wie »Selbstbeschränkung, Genügsamkeit, Respektierung von Grenzen, Sachlich-

⁴¹ Klaus Scholder, a. a. O., S. 83.

⁴² Vgl. »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 3. 4. 1975.

⁴³ Friedrich Beutter, a. a. O., S. 62.

⁴⁴ Vgl. Konrad Lorenz, a. a. O., S. 32–38.

keit, Ausdauer, Zuverlässigkeit, Sinn für langfristige Prozesse, gerechte Nächsten- und ›Fernsten‹-Liebe«⁴⁵ werden wieder aktuell.

Sich neu an der Idee der Grenze orientieren: Die zweite Richtung einer Konkretisierung dieser Aufgabe könnte man überschreiben: Verzicht auf utopisches Pathos – Mut zu kleinen Schritten. Wer die Möglichkeiten politischen Handelns auf nationaler und weltpolitischer Bühne nüchtern kalkuliert, wer sich die erkenntnistheoretischen »Aporien von Planung und Prognose« (Klaus Scholder) verdeutlicht, wer sich die Schwierigkeiten grundlegender Verhaltensänderungen vor Augen führt, der wird feststellen müssen: Große Entwürfe, begeisternde Utopien, Forderungen nach »totalem Umdenken« sind ethisch mit großer Skepsis zu betrachten. Utopisches Pathos und elitäre Arroganz bringen uns nicht weiter. Dem Politiker, der sich in der Kunst des Möglichen und im Kompromiß zwischen einander widersprechenden Postulaten üben muß, sind sie eher gefährlich als hilfreich. Die Friedensforschung hat dem aggressiven Potential, das durch die politische und soziale Utopie aufgehäuft wird, bisher zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet, trotz der Hekatomben von Menschenopfern, die auf den Altären fortschrittlicher Utopien bereits geopfert wurden und gegenwärtig in Südostasien wieder geopfert werden. Die Schöpfer der »neuen Welt« und des »neuen Menschen« bringen uns nicht weiter, das sollten wir aus den Fortschrittskrisen gelernt haben. Der Weg aus der Krise führt nicht über eine neue Ideologie, über eine »Wunderkur«, eine »Zauberformel« oder ein »umfassendes System«, auch nicht, wenn solches in theologischem Gewand auftritt. Es gilt – um noch einmal Klaus Scholder zu zitieren – der »außerordentlichen Faszination« zu widerstehen, »aus einem einzigen Grundprinzip heraus die ganze Fülle der Erscheinungen zu verstehen« und zu meinen, mit dem »richtigen methodischen Ansatz« sei »der Verlauf der Weltgeschichte berechenbar«⁴⁶. Wir sollten vielmehr die ermuntern, die irgendwo als Wissenschaftler, Techniker, Politiker durch ihrer Hände und ihres Geistes Arbeit in vielen kleinen Schritten an der Verbesserung der Verhältnisse arbeiten, weil sie – bewußt oder unbewußt – davon ausgehen, daß es – wie Ernst Günter Vetter kürzlich in Erinnerung an Walter Eucken sagte – doch »Ordnungen« gibt, und wir nicht einfach »Vollzugsorgane oder Opfer eines Geschichtsprozesses« sind⁴⁷. Freilich, solche Ordnungen, die mehr sind als Situationsethik, »gibt« es nicht einfach, wir müssen

⁴⁵ Vgl. Christliche Hoffnung und Grenzen des Wachstums. In: »Orientierung« 39 (1975) S. 22–24 (mit Bibliographie).

⁴⁶ Klaus Scholder, a. a. O., S. 32; zur kritischen Auseinandersetzung mit den Thesen des »Club of Rome« vgl. ferner: Henrich von Nussbaum (Hrsg.), Die Zukunft des Wachstums. Kritische Antworten zum »Bericht des Club of Rome«. Düsseldorf 1974; Hans Ekkhard Richter (Hrsg.), Wachstum bis zur Katastrophe? Pro und Contra zum Weltmodell. Stuttgart 1974.

⁴⁷ Ernst Günter Vetter, Wenn das Denken zerfällt ... Zum Todestag von Walter Eucken. In: »Frankfurter Allgemeine Zeitung« Nr. 66 (19. 3. 1975).

sie stets neu mühsam suchen, uns zu ihnen – ob gelegen oder ungelegen – bekennen und uns nach ihnen richten.

3. Haben wir etwas zu erhoffen?

Haben wir angesichts der aufgezeigten Probleme überhaupt etwas zu erhoffen? Dazu ein kurzer Schlußgedanke: Alfons Auer schrieb vor wenigen Wochen in einer Rezension von Erich Fromms »Anatomie der Destruktivität«: »Am Beginn der Neuzeit hat Thomas von Aquin in der Auslegung menschlicher Gottebenbildlichkeit entwickelt, daß das ›bonum hominis‹ in seiner Freiheit liegt. Der Mensch ist ›Ursache seiner selbst‹, ›Prinzip seiner eigenen Handlungen‹, er hat die Fähigkeit und die Verpflichtung, sein Dasein vernünftig zu gestalten und die Welt in seine Verantwortung zu nehmen.«⁴⁸ Daß der Mensch und die Menschheit trotz aller gegenteiligen Erfahrung die Fähigkeit nicht verlieren, von dieser Freiheit einen guten Gebrauch zu machen – den Glauben daran gegen alle »Nekrophilie« und »Destruktivität« (Erich Fromm) durchzuhalten, an den Menschen als »imago Dei« zu glauben, das ist die erste Frucht der christlichen Hoffnung. Ludwig Berg schreibt in seiner Sozialethik: »Das Mehr des Individuellen und Geschichtlichen, welches das Wirkliche über das Allgemeine hinaus in sich birgt, weist auf die göttliche Vorsehung.«⁴⁹ Daß dieses »Mehr«, das aus Gottes Heiligem Geist kommt, tatsächlich geschichtlich-kategorial wirksam werden und so den Menschen auch in *dieser* Welt vor den schlimmsten Folgen seines Tuns bewahren kann, das ist freilich an unerbittliche Bedingungen geknüpft, kurz gesagt: an den Gehorsam gegenüber Gottes Weisung. Andernfalls sind die Folgen apokalyptisch. Sollte es völlig aussichtslos sein, nachdem das »Hohelied« der säkularisierten Gesellschaft nicht mehr ganz so lautstark zu vernehmen ist, auf der Basis des Gottesglaubens Wege aus der Fortschrittskrise zu finden, die zumindest die Katastrophe vermeiden und vielleicht sogar ein Stück weiter führen? Wir wissen es nicht, wir können es nur hoffen!

⁴⁸ Alfons Auer, »Anatomie der menschlichen Destruktivität«. In: »Herder-Korrespondenz« 29 (1975) S. 35.

⁴⁹ Ludwig Berg, Sozialethik (Handbuch der Moraltheologie Bd. 9). München 1959, S. 200.

Das Orthodoxe Zentrum des Ökumenischen Patriarchates in Chambésy bei Genf

Entstehung – Aktivitäten – Perspektiven

Von Metropolit Damaskinos Papandreou

Das »Orthodoxe Zentrum des Ökumenischen Patriarchates« in Chambésy bei Genf wurde 1966 durch den verstorbenen Ökumenischen Patriarchen Athenagoras und seiner Synode gegründet. Treue Glieder der Kirche von Konstantinopel ermöglichten durch eigene Mittel und Schenkungen den Kauf eines größeren Grundstücks (10798 m²) mit einer Villa, früherer Besitz eines frommen, katholischen Gläubigen. Aus der ursprünglichen Idee, einen die lokalen Bedürfnisse befriedigenden Kirchenraum zu bauen, entwickelte sich ein Zentrum, welches dem Ökumenischen Patriarchat die Öffnung eines Fensters zum Westen erlaubte im Dienste der interorthodoxen und der gesamtchristlichen Einheit.

Das Statut, welches vom Ökumenischen Patriarchat im Juni 1966 ausgearbeitet wurde, faßte die dem Zentrum zugewiesenen Aufgaben in folgenden vier Punkten zusammen:

1. Lehre, Tradition und liturgisches Leben der Orthodoxie der gesamten christlichen Welt bekannt zu machen;
2. Theologie und geistiges Leben der anderen christlichen Kirchen wie auch der übrigen Religionen zu studieren;
3. den ökumenischen Geist zu fördern und
4. den Kontakten zwischen den lokalen orthodoxen Kirchen untereinander sowie zwischen diesen und den anderen christlichen Kirchen zu dienen zur Förderung der interorthodoxen und interkonfessionellen Einheit.

Ursprünglich hatte man die Ziele des Zentrums bewußt so weit wie möglich undefiniert gelassen, damit das Leben selbst und die Erfahrung in einem experimentellen Prozeß seinen Wirkungsbereich allmählich festlegen könnten.

Aktivitäten

Eine Apraxie von zwei Jahren führte zu der Einberufung der IV. Panorthodoxen Konferenz, die im Juni 1968 im Zentrum stattfand. Auf diese, durch den Metropoliten Meliton von Chalcedon ausgezeichnet geleitete Konferenz ist die Systematisierung der Vorbereitung der »Heiligen und Großen Synode« der Orthodoxen Kirche zurückzuführen. Für ihre Vorbereitung beschloß man die Bildung einer Interorthodoxen Kommission mit einem ständigen Sekretariat, zu dessen Sitz man das Zentrum von Chambésy bestimmte. Folgende Richtlinien, die die IV. Panorthodoxe Konferenz erlassen hatte, bestimmten den Wirkungsraum des Sekretariats:

1. Die Themen des Konzils sind jene, welche die I. Panorthodoxe Konferenz (Rhodos 1961) beschlossen hat.

2. Die Ergebnisse der Untersuchungen der Themen durch die Einzelkirchen werden jeweils durch das Sekretariat allen anderen Einzelkirchen übersandt, die sie, mit ihren Anmerkungen versehen, innerhalb von sechs Monaten zurückzusenden haben.

3. Darauf tagt die Panorthodoxe Vorbereitungskommission, um »den orthodoxen Standpunkt zu jedem dieser Themen zu formulieren«.

4. Hierauf wird eine vor-konziliare Panorthodoxe Konferenz einberufen, die »ein endgültiges Dossier zu jedem Thema abzufassen hat«; dieses wird später vom Ökumenischen Patriarchen dem kommenden Großen und Heiligen Konzil vorgelegt.

5. Jede dieser vor-konziliaren Panorthodoxen Konferenzen wählt aus dem genannten Themenkatalog die in der nächsten Etappe zu behandelnden Themen aus.

6. Wenn auf diese Weise die Vorbereitungsarbeit abgeschlossen sein wird, »beruft der Ökumenische Patriarch, unter Zustimmung der Häupter aller autokephalen Orthodoxen Kirchen, das Große und Heilige Konzil der Heiligen Orthodoxen Kirche des Ostens«¹.

Im Jahre 1969 überholte man die in dem Statut des Ökumenischen Patriarchates vom 16. Juni vorgesehene Organisation des Zentrums. Ein aus fünf Personen bestehendes Komitee übernahm die administrative Leitung. Präsident ist der Direktor des Zentrums. Den Verfasser dieses Berichtes ernannte das Ökumenische Patriarchat zum Direktor des Zentrums und gleichzeitig zum Verantwortlichen des Sekretariats für die Vorbereitung der Panorthodoxen Synode. So wurde das Zentrum zum Ort der Förderung der Kontakte und der Zusammenarbeit unter den Orthodoxen sowie zur Stätte interorthodoxer und interkonfessioneller Tagungen.

Die in Chambésy geleistete Arbeit könnte man folgendermaßen zusammenfassen:

A. Auf dem Gebiet der Vorbereitung der Panorthodoxen Synode. – Die Interorthodoxe Vorbereitungskommission hat in der Zwischenzeit im Juli 1971 in Chambésy den orthodoxen Standpunkt zu folgenden sechs Themen formuliert, die von der IV. Panorthodoxen Konferenz den Einzelkirchen zum eingehenden Studium überwiesen worden waren:

1. Die Heilige Offenbarung und ihre Ausdrucksarten zur Erlösung des Menschen;
2. stärkere Mitwirkung der Laien am Kult und am Leben der Kirche;
3. Anpassung der kirchlichen Fastenvorschriften an die Forderungen unserer Zeit;
4. Ehehindernisse;
5. die Kalenderfrage;
6. die Ökonomie in der Orthodoxen Kirche.

Das Sekretariat für die Vorbereitung der Panorthodoxen Synode hat die Berichte der Interorthodoxen Kommission zunächst auf Griechisch veröffentlicht². Es hat sie in mehrere Sprachen übersetzen und verbreiten lassen³. Es hat versucht, die Gläubigen anzuregen, ihre Reaktionen und Meinungen zum Ausdruck zu bringen, über die

¹ Λοιθόδοξος Ἐπιτομή, Πρακτικά-Κείμενα. Ἐκ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου 1968.

² Γραμματεία Προπαρασκευῆς τῆς Ἁγίας καὶ Μ. Συνόδου, Πρὸς τὴν Ἁγίαν καὶ Μ. Σύνοδον Ὁρθόδοξον Κέντρον τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, 1971.

³ U. A. English – Towards the Great Council. Introductory reports of the Interorthodox Commission in preparation for the next Great and Holy Council of the Orthodox Church. London SPCK 1972; französisch: Propositions de la Commission Préparatoire du Saint et Grand Concile de l'Eglise Orthodoxe, Etudes des thèmes, 1972; deutsch: Die Vorlagen zu den Themen »Ökonomie« (Heft 2, S. 93–102), »Mischehen« (Heft 3, S. 183 u. 195) und

es die Mitglieder der Vorbereitenden Kommission immer auf dem laufenden gehalten hat. Um die Gesamtheit der Gläubigen für das Konzil zu interessieren, hat das Sekretariat von Zeit zu Zeit seine Aufrufe an das Volk Gottes wiederholt und zu diesem Zweck alle zur Verfügung stehenden Kommunikationsmittel benutzt. Es hat ebenfalls versucht, durch verschiedene Konsultationen und Kontakte mit den Lokalkirchen den Boden für die Revision des Katalogs von Rhodos vorzubereiten.

Die Präsynodale Konferenz, die auch ihre endgültige Stellung zu den sechs Themen nehmen wird, soll, wie wir hoffen, bald einberufen werden. Sie hätte schon 1972 stattgefunden, wenn nicht wesentliche Gründe ihre Verschiebung verursacht hätten. Diese Gründe betreffen hauptsächlich die gründliche Vorbereitung des Kirchenpleromas.

Es gibt manche, die meinen, daß die lange und langsame Vorbereitung mit der Gefahr verbunden ist, Ermüdung und völlige Gleichgültigkeit hervorzurufen. Ich glaube dies nicht. Was heute bei den Konzilsvorbereitungen wichtig ist, ist die Revision des Katalogs, das heißt die Aufzählung der im Konzil zu behandelnden Themen. Die bis jetzt geübte Vorbereitungsmethode ist wohl langsam, aber die schon formulierten Kritiken helfen der Kirche, die Probleme zu erkennen. Die zweite grundsätzliche Frage ist die vereinigte und intensive orthodoxe Bemühung, die Darlegung der schweren Probleme der Orthodoxen Kirche herauszuarbeiten. Dafür müssen alle orthodoxen theologischen Kräfte und möglichst alle Gläubigen für die vorbereitende Stufe mobil gemacht werden.

Aus diesem Grunde muß der Mangel an Interesse, den man bei den Orthodoxen teilweise feststellt, überwunden werden. Diese Notwendigkeit bildet in der Tat das Problem einer eventuellen Revision der Methode der Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils. Die Kirchen werden darüber nach Maßgabe dessen entscheiden, wo sie diese Revision für nützlich erachten⁴.

Eine Zeitschrift des Sekretariats »Synodika«, die sich im Druck befindet, soll dem ganzen präsynodalen Prozeß dienen.

B. Auf dem Gebiet der Beziehungen zu anderen Kirchen. – Das Orthodoxe Zentrum hat die Aufgabe, den ökumenischen Geist des Ökumenischen Patriarchates lebendig zu machen. Außerdem ist es nach einem fast allgemein verbreiteten orthodoxen Bewußtsein für die Orthodoxe Kirche notwendig, mit den übrigen Christen in kirchliche Beziehungen zu treten. Aber die Orthodoxie bedarf dazu der Reife und der vorherigen Besinnung. Die Wichtigkeit des Problems der Beziehungen der Orthodoxen Kirche zu den anderen Kirchen und Konfessionen ist von allen Orthodoxen Kirchen angemerkt worden. Wie die Interorthodoxe Kommission in ihrem Bericht über die Ökonomie in der Orthodoxen Kirche unterstrichen hat: »Im Bewußtsein der Wichtigkeit der gegenwärtigen Struktur des Christentums erkennt unsere Heilige Orthodoxe Kirche, obwohl sie die eine Heilige, Katholische und Apostolische Kirche ist, nicht nur die ontologische Existenz dieser christlichen Kirchen an, sondern glaubt auch fest, daß alle diese Beziehungen zu ihnen auf einer möglichst raschen

»Tradition« (Heft 4, S. 269–277, 1973) sind in »UNA SANCTA« zu finden; italienisch: Verso il concilio panortodosso (I sei documenti preparatori). In: »Il regno documenti«, No. 257, 1. 1. 1973.

⁴ Vgl. »Stachys«, Zeitschrift der griechisch-orthodoxen Metropole von Österreich, Bd. 28–39, 1974, S. 202–208.

objektiven Erhellung des ekklesiologischen Problems und der Gesamtheit ihrer Lehre beruhen müssen.«

Der Direktor des Orthodoxen Zentrums glaubt, daß bei der Prüfung der Stellung gegenüber den anderen Kirchen die Orthodoxe Kirche eine Reihe aufgeworfener heiklen Fragen zu beantworten hat.

Wenn die Orthodoxe Kirche die alte ungeteilte Kirche fortzusetzen und die zum Wesen der Kirche gehörende wahre Einheit seit Pfingsten zu verkörpern glaubt – welchen Platz haben dann die anderen Kirchengemeinschaften innerhalb der Geschichte der einen Kirche?

Wenn die Orthodoxe Kirche sich selbst als die eine Heilige, Katholische und Apostolische Kirche versteht, die den apostolischen Glauben und die Tradition der alten Kirche und der sieben Ökumenischen Konzile unverändert bewahrt, welche wird die theologische Auffassung sein, die die künftige Panorthodoxe Synode von der Existenz der übrigen christlichen Konfessionen haben wird?

Kann eine Kirche, sobald sie ihre eigenen Grenzen mit denen der einen Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche zusammenfallen läßt, den Kontinuitätsanspruch anderer Kirchen anerkennen, ohne ihren eigenen Anspruch auf Kontinuität aufzugeben oder mindestens zu relativieren? Ist hier ein Sowohl-als-Auch erlaubt, oder zwingt uns der institutionelle Charakter der Kirche vom juristischen Gesichtspunkt des Entweder-Oder abzugehen?

Welcher Unterschied besteht in der Orthodoxen Ekklesiologie zwischen Schismatikern und Häretikern? Was kann die von Kyprianos entwickelte »Ekklesiologie des Schismas«, die sich auf die ursprüngliche Identität der Kirche mit der eucharistischen Versammlung gründet, für unsere heutige konkrete kirchliche Situation bedeuten?

Voraussetzung für die These des Kyprianos ist das Zusammenfallen der kanonischen und der substantiellen Grenzen der Kirche. Dies wird durch die Einheit der Kirche in *einer* Eucharistie und unter *einem* Bischof erreicht.

Wurde jedoch das Problem des Schismas durch diese Ekklesiologie gelöst? Vom historischen und vielleicht auch vom theologischen Standpunkt aus muß man diese Frage verneinen. Das Zusammenfallen der kanonischen und der charismatischen Grenzen der Kirche wurde von Papst Stephan nicht anerkannt und später von Augustin gänzlich verworfen. Dieser ablehnenden Haltung schloß sich die ganze westliche Kirche an, die es vorzog, zwischen dem charismatischen und dem kanonischen Bereich der Kirche zu unterscheiden und die Möglichkeit der Teilnahme am ersteren Bereich für diejenigen anzunehmen, die wegen des Schismas nicht am letzteren teilnehmen konnten. Die östliche Kirche scheint, mit einigen wenigen Ausnahmen, Kyprianos gefolgt zu sein, ohne jedoch bis jetzt dieses grundlegende Problem gelöst zu haben, weder vom theologischen noch vom historischen Standpunkt aus⁵.

Wie verstehen die Orthodoxen die Wiederherstellung der Einheit der Kirche, die das Ziel unserer gemeinsamen heutigen Bestrebungen darstellt?

Welches ist die sakramentale und ekklesiale Grundlage, auf die sich die Orthodoxen bei ihrem Streben nach Einheit mit den übrigen Kirchen stützen, die gemeinsam ihren Glauben an Jesus Christus, den Herrn und Retter der Welt, bekennen?

⁵ Damaskinos Papandreou. Zur Vorbereitung der Panorthodoxen Synode. In: »Una Sancta« (1974), 2, S. 161–165.

Dies sind die heikelsten und schwierigsten Fragen in unserer heutigen Situation, die aber mindestens gestellt werden müssen und die uns zwingen, uns auf unser eigenes Verständnis zu besinnen, es neu zu durchdenken. Die Lage wird natürlich kompliziert, wenn man die Kirche unter formalen, juridischen Gesichtspunkten betrachtet. Das Bestehen aber selbst einer »Ecclesia extra ecclesiam« in der ganzen Fülle, kann dort anerkannt werden, wo die Einheit im eigentlichen der *Pistis* (= der großen konziliaren Symbole) vorliegt und die Grundordnung der Ekklesia, das heißt die *Successio apostolica*, ungestört bewahrt wird.

Ich hoffe, daß eine leidenschaftslose theologische Untersuchung dem vorkonziliaren Prozeß helfen wird, einen erfolgreichen Dialog mit den anderen Kirchen durchzuführen. Die IV. Panorthodoxe Konferenz in Chambéry (1968) hat mit ihrer Entschließung Interorthodoxe Kommissionen für den Dialog mit anderen Kirchen gebildet.

Die Interorthodoxe Kommission für den Dialog mit der Anglikanischen Kirche traf zu ihrer ersten Sitzung vom 1.–7. Oktober 1970 in Chambéry zusammen⁶. Zwei Unterkommissionen der beiden Kirchen trafen sich ebenfalls in Chambéry vom 11.–15. September 1972⁷.

Ebenfalls traf die Interorthodoxe Kommission für den Dialog mit der Altkatholischen Kirche in ihrer ersten Sitzung vom 16.–24. Oktober 1970 in Chambéry zusammen⁸. Vom 19.–31. August dieses Jahres beginnt der offizielle Dialog zwischen beiden Kirchen im hiesigen Zentrum des Ökumenischen Patriarchates.

Eine Reihe von freundlichen und fruchtbaren Kontakten entwickelten sich zwischen dem Zentrum und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Im Geiste der IV. Panorthodoxen Konferenz von Chambéry soll der Boden für den erwünschten panorthodoxen und panlutherischen Dialog durch die Vertiefung der Beziehungen der Lokalkirchen vorbereitet werden.

Vom 2.–4. Oktober 1973 fand in unserem Zentrum die dritte Konsultation zwischen Vertretern des Ökumenischen Patriarchates und der Evangelischen Kirche Deutschlands statt.

Nach den ersten Gesprächen, die in Phanar (März 1969) zustande kamen und über das Thema »Der Dialog des Glaubens und der Liebe« geführt wurden⁹, konzentrierte sich das zweite Treffen (Arnoldshain 1971) auf das Thema »Christus, das Heil der Welt« und hatte ein besseres Verständnis auf beiden Seiten über die Lehre der beiden Kirchen zum Ergebnis¹⁰.

Die jüngsten Gespräche in Chambéry kreisten um das Thema »Der Mensch nach der Lehre der orthodoxen und der lutherischen Kirche«¹¹.

⁶ Vgl. »Episkepsis«, Nr. 16, 1970.

⁷ Vgl. »Episkepsis«, Nr. 61, 1972, S. 8 u. 13.

⁸ Vgl. »Episkepsis«, Nr. 17, 1970.

⁹ Vgl. das Berichtsheft: »Dialog des Glaubens und der Liebe«, Beiheft zur »Ökumenischen Rundschau«, Nr. 11, Stuttgart 1970.

¹⁰ Vgl. das Berichtsheft: »Christus – das Heil der Welt«, Beiheft zur »Ökumenischen Rundschau«, Nr. 22, Stuttgart 1972.

¹¹ Vgl. das Berichtsheft: »Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus«, Beiheft zur »Ökumenischen Rundschau«, Nr. 26, Stuttgart 1974, und Damaskinos Papan-dreou, Drittes theologisches Gespräch zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat. In: »Ökumenische Rundschau«, Nr. 25, 1974, S. 111–114 und »Episkepsis«, Nr. 86, S. 7–9.

Das Orthodoxe Zentrum des Ökumenischen Patriarchates pflegt auch seine Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche. Die Kontinuität der Kontakte mit dem Sekretariat für die Einheit der Christen und die fast ständige Reflexion führen zu einer gegenseitigen Bereicherung und Vertiefung.

Das Sekretariat für die Einheit der Christen organisierte mit dem Zentrum eine Reihe von theologischen Konsultationen über die viel diskutierte Frage des Amtes in der Kirche. Drei Begegnungen von acht Theologen fanden in der Zwischenzeit statt; die erste in Chambésy vom 15.–19. März, die zweite in Rom vom 17.–21. Dezember 1973 und die dritte in Chambésy vom 12.–16. Mai 1975.

Auf Initiative des Stiftungsfonds »pro oriente« arbeitete das Orthodoxe Zentrum mit dem Einheitssekretariat zusammen, damit das »erste ekklesiologische Kolloquium Koinonia« zwischen dreißig katholischen und orthodoxen Fachtheologen in Wien vom 1.–7. April 1974 organisiert werden konnte. Dies war das erste inoffizielle Gespräch über das Wesen der Kirche, bei welchem sich Theologen aus der griechischen, der russischen, serbischen, rumänischen, polnischen und amerikanischen Orthodoxie mit ihren katholischen Gesprächspartnern aus Frankreich, Belgien, Deutschland, Italien, Spanien, Griechenland, der Schweiz und Österreich trafen. Dieses Gespräch über die Kirche findet in einer neuen Phase der Beziehungen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche statt, deren wichtigster Ausdruck der »Tomos Agapes« (das Buch der Liebe), die Sammlung der zwischen Rom und Konstantinopel in den letzten fünfzehn Jahren ausgetauschten Dokumente ist¹².

Die für die Veröffentlichung des Bandes »Tomos Agapes« zuständige, von beiden Kirchen ernannte vierköpfige Kommission traf ebenfalls in Chambésy zusammen. Die spanische Übersetzung des »Tomos« und die in Vorbereitung befindliche deutsche Ausgabe, die der Stiftungsfonds »pro oriente« übernommen hat, sind Früchte der Zusammenarbeit zwischen dem Zentrum und dem Sekretariat für die Einheit der Christen. Kontinuierlich ist ebenfalls die Zusammenarbeit zwischen dem Zentrum und dem Wiener Stiftungsfonds »pro oriente«. Eine ständige enge Zusammenarbeit hat sich mit der katholischen Bischofskonferenz in der Schweiz entwickelt, mit der »Synode«, der Diözese Basel und mit den Theologischen Fakultäten von Luzern und Freiburg.

Wenn man vor Augen hat, daß das Zentrum den Geist des Ökumenischen Patriarchates, wenn möglich überall, einführen möchte, dann kann man gut verstehen, daß das Zentrum eine ökumenische Mission beim Weltkirchenrat und bei dem Ökumenischen Institut von Bossey zu erfüllen hat. Es handelt sich nicht um ein organisches Abhängigkeitsverhältnis, sondern um eine Zusammenarbeit, die man noch mehr entwickeln könnte. Bei der Durchführung des orthodoxen Seminars, welches jedes Jahr in Bossey organisiert wird, nimmt das Zentrum aktiv teil.

Hier wäre ebenfalls zu erwähnen die wichtige Konferenz, die auf Initiative von »Glauben und Kirchenverfassung« und unter Zusammenarbeit des Sekretariats für die Einheit der Christen und des hiesigen Orthodoxen Zentrums des Ökumenischen Patriarchates in Chambésy vom 16.–20. März 1970 organisiert wurde, um einen

¹² Vgl. »Stachys«, Zeitschrift der griechisch-orthodoxen Metropole von Österreich, Bd. 28–39, 1974, S. 202–208; Jean Meyendorff, Schwesterkirchen, Ekklesiologische Implikationen im »Tomos Agapes«. In dieser Zeitschrift 4/74, S. 308–322; zum »ekklesiologischen Kolloquium Koinonia« der Stiftung »pro oriente« siehe ebd.

gemeinsamen Sonntag für die Feier des Osterfestes vorzuschlagen. Die Vertreter der verschiedenen Kirchen waren sich einig, den zweiten Sonntag im April als den Tag der Feier des gemeinsamen Osterfestes vorzuschlagen.

Bei meinem Versuch, die Aktivitäten des Zentrums zu beschreiben, habe ich nicht berücksichtigt einige Konsultationen und Konferenzen betreffend das Exekutivkomitee des Weltbundes der orthodoxen Jugendvereinigungen »Syndesmos«, die Probleme der »Diaspora«, die Vertreter der orthodoxen Kirchen Westeuropas zu studieren versucht haben, sowie auch pastorale Probleme. Hier wäre die Gründung einer übernationalen frankophonen Gemeinde, die dem Zentrum angeschlossen ist, am Rande zu erwähnen.

Auf dem Gebiet der Information hat das Orthodoxe Zentrum die Notwendigkeit eingesehen, ein Presse- und Informationsbureau zu gründen. Seit Mitte Februar 1970 erscheint zweimal im Monat ein Informationsbulletin in griechischer und französischer Sprache. Bezeichnend ist der Titel »Episkopsis« (= Besuch), der besagen will, daß die Orthodoxie gewissermaßen ihre Visitenkarte abgibt, um sich der Welt bekannt zu machen. Durch diese Informationszeitschrift, die weit verbreitet wird, verwirklicht sich eine gegenseitige Durchdringung des Zentrums mit verschiedenen Kirchen und Konfessionen – in der Information und durch die Information, die die Pflege von ständigen und kontinuierlichen Kontakten voraussetzt.

Zu erwähnen sind noch die Besuche von orthodoxen Oberhäuptern. So wurde das Zentrum besucht vom Ökumenischen Patriarchen Athenagoras (1967), vom Patriarchen von Jerusalem Venediktos (1972), vom Patriarchen von Serbien Germanos (1969 und 1973), vom Patriarchen von Moskau Poimen (1973), vom Erzbischof von Athen Ieronymos (1971) und vom Patriarchen von Äthiopien Theophilos (1973).

Perspektiven

Um seine Ziele zu verwirklichen, war das Zentrum genötigt, weitere Räumlichkeiten zu schaffen. Das verständnisvolle brüderliche Entgegenkommen von Bischof Hermann Kunst, der Deutschen Bischofskonferenz und des Erzbistums Köln ermöglichte den zweiten Ausbau des Zentrums. Was auf dem Gebiet der brüderlichen, finanziellen Unterstützung geleistet worden ist, überschreitet die Grenzen des verbalen Ökumenismus und gewinnt ekklesiologische Bedeutung. Kirche, Krypta, Konferenzräume, Bibliothek und die nötigen Unterkunflsmöglichkeiten werden bis Ende Juli funktionsbereit sein.

Die Orthodoxe Kirche bedarf der Erneuerung¹³. In dieser Richtung bereitet sie hoffnungsvoll die Synode vor. Sie braucht dringend Theologen, die das echte orthodoxe Zeugnis dem Westen übermitteln können, ohne ihre eigene Identität aufzu-

¹³ Wie Wilhelm Fernau in der »Neuen Zürcher Zeitung«, Nr. 13, 9. 1. 1972, schrieb: »Mehr und mehr greift in der Orthodoxie das Verlangen Platz, sich der übrigen Christenheit mitzuteilen, im Austausch von Meinung und Information besseres gegenseitiges Verständnis zu wecken. Eine neue Generation ist herangewachsen, der ökumenischen Idee zugewandt und von der Notwendigkeit durchdrungen, die Auseinandersetzung mit den Problemen unserer Zeit zu suchen. Überdrüssig ist sie der starren Formeln, hinter denen sich die Isolationisten verschanzen, als sei die Zeit beim vierten Kreuzzug stehen geblieben. Überdrüssig ist sie auch

geben. Sie braucht eine theologische Ausbildungsstätte, in der der ökumenische Geist des Ökumenischen Patriarchates Theologen von verschiedenen orthodoxen Kirchen unter Berücksichtigung einer fruchtbaren Konfrontation mit dem westlichen Christentum übermittelt werden kann. Wir brauchen Theologen, die dem Dialog mit den anderen Kirchen dienen können. Erneuerte Kräfte, die es wagen können, die orthodoxe Wahrheit mit westlichen Begriffen zu umschreiben, ohne die wesentliche Kontinuität abzubrechen. Theologen, die den falschen Traditionalismus, der formale Gesichtspunkte für wesentlich hält, und den grenzenlosen Reformismus, der die zentrale Wahrheit relativiert, überwinden können. Kräfte, die jenes Gleichgewicht inkarnieren können, welches durch Verfügbarkeit dem Heiligen Geist gegenüber und gleichzeitiger Quellentreue gekennzeichnet ist.

Durch unmittelbare Inspiration des Heiligen Geistes legt die Kirche in jeder Epoche, je nach den Nöten der Zeit, die Wahrheit aus. Eben weil die Wahrheit mit dem fleischgewordenen Herrn in der Geschichte identisch ist, geschieht auch die Überlieferung der Wahrheit durch die Jahrhunderte hindurch, durch ununterbrochene Inkarnation in das Leben einer jeden geschichtlichen Epoche. Und da jede geschichtliche Zeit von der vorangegangenen verschieden ist, soll die Interpretation der Überlieferung, das heißt die Inkarnation der Wahrheit, immer das Gewand der betreffenden Epoche tragen. Aus diesem Grund haben die Kirchenväter nicht gezögert, ja sie haben es sogar als ihre Aufgabe empfunden, die Begriffe ihrer Zeit zu gebrauchen, um damit die Wahrheit des Evangeliums zu umschreiben (zum Beispiel in der neuplatonischen Philosophie). Dafür sind sie u. a. von Harnack angegriffen worden: sie hätten sich vom Neuen Testament entfernt, indem sie sich von der hellenistischen Philosophie haben beeinflussen lassen. Die Wahrheit wird aber nicht verraten, wenn sie in jeder geschichtlichen Epoche neu inkarniert wird, sondern dann, wenn sie wie eine Reliquie oder ein Museumsstück aufbewahrt wird, aus Angst, sie könnte von der Geschichte angetastet werden. Der Heilige Geist, der in jeder Epoche lebt, ermöglicht die Inkarnation der Wahrheit in jeder Epoche.

übersteigter Eifersucht zwischen den nationalen Gliedkirchen der Orthodoxie. Das Einigende will sie über das Trennende stellen.« . . . »Noch steht Chambésy am Anfang, Gerüst eines Neubaus, der nur allmählich emporwachsen kann. In der kurzen Zeit seit seiner Gründung hat es sich aber schon einen Namen gemacht in der Welt von Kirche und Glaube. Die Erwartungen der Gründer haben sich vollauf erfüllt, ja die Konzeption geht heute über das hinaus, woran bei der Einweihung gedacht wurde. An der engen, gewundenen Straße, die den Namen ›Chemin de Chambésy‹ trägt, wächst eine Institution von weiter Ausstrahlung und Bedeutung heran, vermutlich noch zu einer wichtigen Rolle auf dem weiteren Weg der Orthodoxie berufen.«

Warum noch Konversionen?

Von Franz Mußner

Sind Konversionen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil noch sinnvoll? Das ist die Frage, die heute viele Theologen und Seelsorger bewegt. Sie hängt zusammen mit der seit dem Konzil veränderten »Atmosphäre« in den zwischenkirchlichen Beziehungen. Erlaubt diese veränderte Atmosphäre keine Konversionen mehr? Im folgenden wird versucht, diesen Fragen nachzugehen und Antworten auf sie zu finden. Zu diesem Zweck werden zunächst Stimmen vorgestellt, die sich zum Thema »Konversionen« noch vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil geäußert haben (K. Rahner; W. Suker; H. Schlier). Es wird dann versucht, Gründe zu nennen, die auch nach dem Konzil Konversionen noch als sinnvoll erscheinen lassen.

*I. K. Rahner, Über Konversionen*¹

Rahner geht von der heute weit verbreiteten Theorie aus, »wonach die christlichen Konfessionen im wesentlichen gleichberechtigte Spielarten des einen Christlichen seien«.² Rahner selbst lehnt zwar diese Theorie ab, aber er sagt mit Recht: »Auf jeden Fall ist die Geschichte des außerkatholischen Christentums auch für den Katholiken nicht *nur* Abfall vom wahren Christentum unter fortschreitendem Verlust . . . Ein Stück dessen, was die eine Kirche werden soll und auch als die eine werden kann, ist – mindestens vorläufig – außerhalb ihrer zur Verwirklichung gelangt« – Rahner weist hin auf Aktualisierungen von echt Christlichem in Theologie, Frömmigkeit, Liturgie, Gemeindeleben, Kunst. »Diese Wirklichkeit sollte und könnte an sich in der einen Kirche sein, aber sie ist es nicht.«³ Er weist ferner darauf hin, was die Enzyklika »*Humani generis*« betont hat: »Die Heilige Schrift sei eine noch längst nicht ausgeschöpfte, weil unerschöpfliche Quelle von Schätzen der Wahrheit (Denz 2914)« und so sei »damit implizit auch gesagt, daß jede gläubige und erleuchtete Exegese, wo immer sie betrieben wird, die eine bleibende Wahrheit Gottes immer noch nach neuen Seiten in das Glaubensbewußtsein der Christen heben kann, nach Seiten, die so ausdrücklich vorher nicht hervorgetreten und gesehen waren. Wer müßte daran zweifeln, daß die evangelische Exegese dies – auch – getan hat?«⁴ Rahner fragt dann weiter: Was ergibt sich daraus für die Frage der Konversionen? Er antwortet: Wer überzeugt sei, alle Konfessionen zusammen bildeten die eine Kirche Christi, »der muß die Konversion als einen überflüssigen Übergang von einer Konfession zur anderen werten, der an der eigentlichen Sache (nämlich der Gespal-

¹ Schriften zur Theologie III. Einsiedeln 1956, S. 441–454.

² Ebd., S. 442.

³ Ebd., S. 445.

⁴ Ebd., S. 445.

tenheit oder unvollständig repräsentierten Einheit der einen Kirche) nichts ändert«⁵. Aber für den wahren Konvertiten stelle sich die Frage doch anders. »Sie sind überzeugt, daß die eine Kirche Christi existiert, daß sie nicht aus vielen christlichen Gemeinschaften zusammengesetzt ist, daß sie nicht erst werden muß, sondern besteht, da sie identisch ist mit der katholischen Kirche.«⁶ Die Konvertiten »sind überzeugt, daß die Wahrheit Christi nicht ›gespalten‹ ist, daß vielmehr dort, wo und soweit eine den Glaubensgehorsam der Katholiken absolut in Anspruch nehmende Glaubensaussage der katholischen Kirche besteht und *dieser* eine Aussage der andern Konfession wirklich kontradiktorisch gegenübersteht, die katholische Kirche allein und so ungespalten die Wahrheit Christi besitzt und aussagt«⁷, und wenn sie diese Überzeugung wirklich gewonnen haben, sind sie auch in ihrem Gewissen verpflichtet zu konvertieren. Fehlt diese Überzeugung, sind etwa nur gewisse Opportunitätsgründe oder Gründe vordergründiger Art die Motive der Konversion (wie zum Beispiel die imponierende Geschlossenheit der katholischen Kirche usw.), »wäre eine solche Konversion Desertion«⁸. Rahner stellt dann noch folgendes fest: der Konvertit ist »in vieler Hinsicht der Erbe einer Vergangenheit . . ., die positiv christlich zu werten ist. Das bedeutet aber: der Konvertit soll dieses Erbe in das gemeinsame Vaterhaus mitbringen, da dadurch auch die Kirche reicher werden kann an christlichen Verwirklichungen. Man sollte es den Konvertiten anmerken, daß sie evangelisch waren.«⁹

II. W. Sucker, »Konvertiten«¹⁰

Der evangelische Kirchenpräsident W. Sucker geht in seinem Artikel besonders den psychologischen Gründen nach, die einen evangelischen Christen zur katholischen Kirche führen können. Er meint: Der Katholizismus habe, besonders seit dem Syllabus Pius' IX. (1864), »seinen Willen zum Ausbau seiner Eigenständigkeit klar heraus-treten lassen. Er gewinnt dadurch den Anschein, seiner Lebens- und Denkgestalt eigne eine unwandelbare Dignität, während der Protestantismus als eine bloß neuzeitliche Ausprägung des Christentums erscheint, die mit dem ›Ende der Neuzeit‹ . . . vergeht. Dazu entspricht der Katholizismus besser dem modernen kollektiven Menschentypus, der seine Innerlichkeit nicht mehr frei verantworten will und die Sorge für sein Inneres darum gern anderen Instanzen überläßt. Auch erfahren viele der Profanität anheimgefallene Menschen das Frömmigkeitsleben der katholischen Kirche als religiöses Erlebnis numinoser Art . . . Schließlich wird man noch der Tatsache gedenken müssen, daß es, religionspsychologisch gesprochen, von Natur katholische und protestantische Menschen gibt, die erst dann zur Ruhe kommen, wenn sie den Übergang in die ihrer Art entsprechende Konfession gefunden haben; in diesem Fall spielt die Frage nach der Wahrheit des eigenen Wesens und nach ihrer Erfül-

⁵ Ebd., S. 446 f.

⁶ Ebd., S. 447.

⁷ Ebd., S. 447.

⁸ Ebd., S. 450.

⁹ Ebd., S. 451.

¹⁰ RRG ³III (1959), Sp. 1795–1798.

lung die entscheidende Rolle, nicht aber die Frage nach der christlichen Wahrheit.« Es gibt »Konversionen aus Sehnsucht nach der christlichen Einheit, die man in der katholischen Kirche als schon gegeben ansieht. Hier sucht man durch die Konversion zur katholischen Kirche die Konfessionalisierung der Kirche rückgängig zu machen.« Aber »die Tatsache der Konfessionen (wird) nicht durch Konversionen aus der Welt geschafft; sie verändern nicht einmal das Stärkeverhältnis der Konfessionen«.

III. H. Schliers »Kurze Rechenschaft«¹¹

H. Schlier hat noch vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil konvertiert. Da es sich bei Schlier nicht um »irgendeinen« handelt, sondern um eine repräsentative Gestalt aus der Welt der Konvertiten dieses Jahrhunderts, seien seine Gründe, die ihn zur Konversion bewegten, kurz angeführt. Es sind, von allem »Unwägbaren« und »Zufälligen« abgesehen, vor allem folgende:

1. Im Protestantismus werde »das dogmatische Prinzip durch das charismatische ersetzt«¹².

2. »Das Neue Testament ließ mich allmählich fragen, ob das lutherische Bekenntnis und erst recht jener von ihm weit abgewichene neuere evangelische Glaube mit seinem Zeugnis übereinstimme, und es machte mich nach und nach gewiß, daß die Kirche, die es vor Augen hat, die römisch-katholische ist.«¹³ Aus dem Neuen Testament gewann Schlier näherhin folgende Einsichten:

a) »daß das Neue Testament selbst schon den für das Verständnis der Tradition im weiteren Sinn so grundlegenden Sachverhalt der Entfaltung der apostolischen Hinterlassenschaft kennt und darbietet«¹⁴. Es gibt »im Neuen Testament den Vorgang der Entwicklung sowohl der historischen Phänomene als auch ihres Verständnisses«¹⁵. Jener Grund-Satz, »den die römisch-katholische Kirche unbeirrt vertritt«, war schon »im apostolischen Zeitalter wirksam . . . , der Grund-Satz nämlich, der kraft des Beistandes des Heiligen Geistes immerwährenden Identität der Kirche mit sich selbst, der Grund-Satz . . . der wesentlich integren Überlieferung«¹⁶.

b) Dazu kommt der zweite Grund-Satz des Neuen Testaments, der im Johannes-Evangelium ausgesprochen ist: daß das Wort Fleisch geworden ist (mit allen Konsequenzen für die »Einfleischlichung« der Kirche in die Welt und in der Welt)¹⁷. »Das Wort ward ›Fleisch‹ und nicht Wort, wie man gegenüber einem modern-evangelischen, aber im Ansatz wohl auch schon lutherischen Verständnis der Offenbarung kurz formulieren könnte. Und weil das Wort Fleisch ward und nicht nur Wort, gibt es nun eben nicht nur die Predigt, sondern auch das Sakrament, gibt es das Dogma und nicht nur das Bekenntnis, gibt es aber auch Heiligung und jenes sich Wandeln von Glorie zu Glorie, von dem der Apostel Paulus spricht, und nicht nur die Er-

¹¹ In: K. Hardt (Hrsg.), Bekenntnis zur katholischen Kirche. Würzburg 1955, S. 167–193.

¹² Ebd., S. 173.

¹³ Ebd., S. 174f.

¹⁴ Ebd., S. 175.

¹⁵ Ebd., S. 176.

¹⁶ Ebd., S. 177.

¹⁷ Ebd., S. 177–179.

füllung der Existenz im Glauben, gibt es das reale Anwesen Christi in der Kirche, in ihrer Institution, ihrem Recht, ihrer Liturgie und anderem mehr und nicht nur sein flüchtiges Aufblitzen aus der Schrift in der Seele eines Menschen.«¹⁸

c) Das Dritte war für Schlier die Überzeugung, »daß Gott sich ein für allemal und in realer Weise für die Welt entschieden hat. Und die Folge seiner Entschiedenheit für uns ist die, daß das Vorläufige [der Welt] in seiner ganzen konkreten Vorläufigkeit Endgültiges in sich birgt«¹⁹. Und von »dem Entschiedenhaben und Entschiedensein Gottes her gibt es nach dem Neuen Testament auch das Faktum kirchlicher Autorität. Es gibt sie im Zusammenhang der Erwählung, Bevollmächtigung und Sendung von Trägern bestimmter Dienste, die sich durch Übertragung fortpflanzen . . . Es ist also keineswegs biblisch anzunehmen, die Kirche könne nur durch den Rat der »Brüder« geleitet werden. Sie wird im Prinzip und anfänglich schon zur Zeit des Neuen Testaments und nach dem Neuen Testament von der »Hierarchie« geleitet. Das schließt weder die Charismatiker noch die anderen Glieder der Gemeinde aus, aber es läßt ihnen nicht das letzte Wort.«²⁰ Dies wird von Schlier noch weiter ausgeführt.

d) Das Neue Testament ist nicht der Kirche vorgegeben, sondern ist ein Buch der Kirche selbst, die »Selbst-Auslegung« Jesu Christi im Heiligen Geist, mit der er sich in die Kirche hinein »überliefert« hat, und zwar in Sätzen, Zeichen, Ämtern und Institutionen²¹. Im Protestantismus zeige sich dagegen die Tendenz, daß Gott »sich nicht entschieden« hat, sondern er »muß alles in der Schwebelassen, in der Schwebelassen nicht einmal nur des konkreten Wortes [der Schrift], sondern des aus der Schrift vielleicht sich ereignenden Geisteswortes, das nie Gestalt, nie Konkretion annimmt und nie auswendig wird, sondern nur aufgefangen im jeweiligen »existentiellen« Glauben, der aber gar nicht »existiert«, sondern sich sofort wieder verflüchtigt. Unsicher bleibt hier alles bis auf die Sicherheit der Unsicherheit des sich offenbarenden Gottes und damit meiner selbst. Aber ist das nicht gerade die Aufrichtung absoluter Selbstsicherheit?«²²

e) »Vom Neuen Testament meine ich gelernt zu haben, was die römisch-katholische Kirche unbeirrt von Anfang an vertreten hat: den einfachen Sachverhalt, daß die Kirche *vor* dem einzelnen Christen ist.«²³ Und das bedeutet »auch dieses, daß die Auslegung der Schrift von der Kirche getragen und letztlich normiert sein muß. Sie muß im Geist der Kirche geschehen und letztlich von der Kirche auf ihre Wahrheit hin beurteilt werden.«²⁴

f) »Jahr für Jahr wuchs meine Überzeugung, daß es nach dem Neuen Testament nur eine, nur die eine Kirche gibt, daß die Einheit der Kirche zu ihrem Wesen gehört, und als konkrete, geschichtliche Einheit ihrer Fundamente, ihrer Heilmittel, ihres Glaubens, ihres Amtes, ihres Rechtes und mit all dem natürlich ihrer Glieder

¹⁸ Ebd., S. 179.

¹⁹ Ebd., S. 179.

²⁰ Ebd., S. 181 f.

²¹ Vgl. ebd., S. 182 ff.

²² Ebd., S. 185.

²³ Ebd., S. 186.

²⁴ Ebd., S. 189 f.

zu verstehen ist.«²⁵ Und deshalb lehnt Schlier die ekklesiologische »Zweig-Theorie« entschieden ab. Er sieht die Einheit der Kirche nur in der römisch-katholischen Kirche faktisch gegeben.

IV. Konversionen im »ökumenischen Zeitalter« nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

1. Eine häufig gehörte These sei zunächst hingestellt: Im »ökumenischen Zeitalter« nach dem Konzil sind »Konversionen« sinnlos geworden. Und wenn auch diese These nicht ausdrücklich so scharf artikuliert wird, geht die »Stimmung« hinsichtlich Konversionen heute vielfach in Richtung dieser These. Diese These hängt zusammen einmal mit der zweifellos veränderten Atmosphäre in den zwischenkirchlichen Beziehungen, die Konversionen leicht als »Proselytenmacherei« verstehen läßt, und wahrscheinlich noch mehr mit gewissen Entwicklungen der nachkonziliaren Theologie, auch im katholischen Bereich, wovon schlagwortartig einige Punkte genannt seien:

a) Das Charisma ist gegenüber dem Amt theologisch aufgewertet worden, und zwar gerade durch ein intensives Studium des Neuen Testaments.

b) Das Neue Testament ist zwar ein Buch der Kirche (von seinem Ursprung her), aber wir empfinden die Heilige Schrift heute auch als ein der Kirche kritisches Gegenüber, das unser kirchliches Handeln und theologisches Denken oft »in Frage stellt« und uns auch in kirchlicher Hinsicht zur Umkehr ruft.

c) Die Einheit der Kirche ist nach katholischer Glaubensüberzeugung sicher in der katholischen Kirche präsent, aber reicht sie nicht doch in verborgener Weise über die sichtbare katholische Kirche hinaus?

d) Die Entdeckung verschiedener ekklesiologischer »Entwürfe« im Neuen Testament zwingt die Theologie im ökumenischen Zeitalter, das Mysterium der Einheit der Kirche neu zu bedenken und den Satz kritisch zu überprüfen, ob die Einheit der Kirche sich wirklich in der römisch-katholischen Kirche voll manifestiert.

e) Man denke schließlich an die nicht endenwollende Diskussion über die Frage nach dem »Amt« in der Kirche²⁶.

f) Was in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils auffällt, ist das fast völlige Fehlen eines polemischen Tones gegenüber den außerkatholischen Kirchen und Kirchengemeinschaften. Es ist vielmehr alles auf den Ton der Brüderlichkeit und der brüderlichen Sorge abgestellt, worin sich die veränderte »Atmosphäre« in den zwischenkirchlichen Beziehungen zeigt, die auch im Hinblick auf das Thema »Konversionen heute«, das heißt *nach* dem Konzil, erhalten bleiben muß.

2. Wir wollen deshalb nun fragen: *Welchen Sinn können Konversionen im »ökumenischen Zeitalter« haben?* Das Zweite Vatikanische Konzil selber lehrt (Ökumenismusdekret I, 4): »Es ist klar, daß die Vorbereitung und die Wiederaufnahme sol-

²⁵ Ebd., S. 190.

²⁶ Vgl. dazu zuletzt K. Rahner, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis (dazu H. Fries, Ökumenisches Amtsverständnis? In: »Stimmen der Zeit«, 99, 1974, S. 555–564).

cher einzelner, die die volle katholische Gemeinschaft wünschen, ihrer Natur nach etwas von dem ökumenischen Werk Verschiedenes ist; es besteht jedoch kein Gegensatz zwischen ihnen, da beides aus dem wunderbaren Ratschluß Gottes hervorgeht.« Die Schlußredaktion des Dekrets legte nach dem Bericht von W. Becker besonderen Wert »auf die Unterscheidung zwischen dem Apostolat der Konversionen und der Ökumenischen Bewegung, die ein anderes Ziel und ein anderes Formprinzip hat«²⁷, und der Kommentator J. Feiner findet es bemerkenswert, daß im Dekret »geflissentlich und mit Recht der bisher übliche Terminus »Konversion« vermieden« sei²⁸. Feiner bemerkt zudem zu diesem Thema: »Das Dekret will . . . nach zwei Seiten hin eine Klarstellung vornehmen. Zuerst wird sehr deutlich gesagt, daß sich die Bemühung um Nichtkatholiken, die in die katholische Kirche aufgenommen werden möchten, wesentlich vom Ökumenismus unterscheidet. Damit ist klargestellt, daß die ökumenische Arbeit nicht eine Konversionsmethode ist; es geht ihr nicht um den Anschluß einzelner nichtkatholischer Christen an die katholische Glaubensgemeinschaft, sondern um die Annäherung und Einigung der christlichen Glaubensgemeinschaften als solcher. Andererseits, so hebt das Dekret zweitens hervor, schließt die Arbeit für die Ökumene die Aufnahme einzelner nichtkatholischer Christen in die katholische Kirche nicht aus«, da ja beides, wie das Dekret sagt, »aus dem wunderbaren Ratschluß Gottes hervorgeht«, also aus seiner Gnade. Diesem Ruf der Gnade hat jeder, der ihn trifft, aus seinem Gewissen heraus zu folgen. »Abgelehnt wird mit Recht ein proselytistisches Werben unter den Gläubigen einer anderen christlichen Gemeinschaft« (Feiner)²⁹. Das Dekret spricht, wie schon bemerkt, nicht von »conversio« im Hinblick auf die Konvertiten, sondern von »reconciliatio«, das aber nach Feiner »auch noch nicht als die geeignetste Bezeichnung gelten kann, da Aussöhnung doch eine vorausgehende Zwietracht voraussetzt. Auch die deutsche Übersetzung »Wiederaufnahme« kann nicht völlig befriedigen, »Aufnahme« wäre wohl besser.«

Von da her zurück zu unserer Frage: Welchen Sinn können Konversionen im ökumenischen Zeitalter haben? Selbstverständlich scheiden bei der Beantwortung dieser Frage alle Opportunitätskonversionen und ebenso alle nur emotionalen Konversionen aus, die ja keine wirklichen Konversionen sind. Dann lassen sich vielleicht folgende Punkte nennen:

a) Eine noch größere Respektierung der persönlichen Gewissensentscheidung. In der Synodenvorlage »Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit« (2. Lesung) heißt es in 6.3 (»Konversionen«): »Ein aus Gewissensgründen vollzogener Übertritt von einer Kirche in eine andere ist zu respektieren. Schon der Anschein einer Abwerbung soll jedoch vermieden werden.« Das heißt: Eine Konversion ist heute noch mehr als früher eine ganz persönliche Gewissensentscheidung.

b) Neue Impulse zum noch intensiveren Suchen nach der vollen Wahrheit.

c) Beunruhigung jener Konfession, die ein überzeugter Christ verlassen hat, um in die andere überzutreten, durch Fragen wie diese: Warum hat er konvertiert?

²⁷ LThK, Ergänzungsband: Das Zweite Vatikanische Konzil, II. Freiburg/Basel/Wien 1967, Sp. 31.

²⁸ Ebd., Sp. 63.

²⁹ Ebd., Sp. 63.

Was frustrierte ihn an seiner bisherigen Kirche? Sind seine Konversionsmotive berechtigt? Welcher Art sind sie?

d) Einbringung des echt christlichen Erbes der bisherigen Konfession in die »neue«. K. Rahner bemerkt dazu³⁰: Die Konvertitenseelsorge »muß sich bemühen, im Konvertiten eine rein negative Protesthaltung gegen seine bisherige Kirchengemeinschaft eher zu bekämpfen als zu verstärken, sie muß den Konvertiten anleiten, nichts an positiv christlichem Erbe aus seiner Vergangenheit durch den Übertritt zu verlieren und mit dem oft sehr unvollkommenen Leben der katholischen Gemeinde, in der er leben muß, in Glaube und Geduld fertig zu werden«.

e) Man könnte sich auch denken, daß ein zur katholischen Kirche Konvertierter ein kräftiges Gegengewicht gegen bestimmte »Auflösungstendenzen« in der katholischen Kirche darstellt, etwa hinsichtlich des Kerygmas von der Auferstehung Jesu von den Toten, das heute auch von manchen katholischen Theologen, Predigern und Katecheten offen oder im Verborgenen in Frage gestellt wird. Der Konvertit kann dadurch seine »neuen« Brüder im Glauben stärken und indirekt damit den Glauben auch jener Christen, deren Konfession er verlassen hat. Der Konvertit kann zum nicht zu übersehenden *Zeugen des Credo* werden! Solche Zeugenschaft aber käme der ökumenischen Arbeit ganz sicher in besonderer Weise zugute. Ein solcher Zeuge würde jene, die sich des klaren christlichen Glaubenszeugnisses schämen, beschämen. Denn der Konvertit sagt oft Dinge, die sich andere, zum Beispiel Pfarrer oder Katecheten, aus der Angst heraus, dann als »unmodern« zu gelten, nicht mehr offen zu sagen getrauen.

f) Zum »Zeugnis« des Konvertiten gehört auch folgendes, was gerade für unsere Zeit wichtig ist, in der immer stärker eine Tendenz zu einem »kirchenfreien Christentum« sich zeigt. Der Konvertit verläßt zwar seine bisherige »Konfession« und tritt zu einer anderen über. Damit bezeugt er aber zugleich, und zwar *mit* seiner Gewissensentscheidung, daß ein »kirchenfreies Christentum« eine theologische Illusion darstellt. Konversionen sind kein »kirchenfreier« Vorgang, sie lassen vielmehr »Kirche« als den unentbehrlichen und unverzichtbaren Ort von »Christentum« sichtbar werden.

g) Konvertiten können deutlich machen, daß die Frage nach der *satzhaften* Wahrheit für die Kirche nicht gleichgültig ist.

h) Der Konvertit sieht häufig das »Unterscheidende« der Konfessionen schärfer als andere. Er stellt so ein gewisses Gegengewicht gegen eine allzu irenistische Euphorie in der ökumenischen Arbeit der Gegenwart dar.

i) Der Konvertit legt ein öffentliches Zeugnis dafür ab, daß die Frage nach dem Heil und der Heilswahrheit keine gleichgültige ist. Dieses Zeugnis ist gegenüber einer Welt, die am liebsten alle religiösen Heilsfragen für irrelevant erklären möchte, höchst aktuell.

k) Da die bisher aufgeführten Gründe für Konversionen heute großenteils selbst »ökumenischen« Charakter besitzen, weil sie nicht bloß für jene gelten, die zur römisch-katholischen Kirche konvertieren, können Konversionen heute selbst ökumenische Zeichen sein, weil sie zum spürbaren Anlaß werden können, die *Una Sancta* als Ziel nicht aus dem Auge zu verlieren.

³⁰ Sacramentum Mundi, III. Freiburg/Basel/Wien 1969, S. 46.

1) Es kann auch vorkommen, daß ein Konvertit unter Umständen bisher überhaupt nicht in seiner Kirche beheimatet war, sondern erst mit seiner Konversion ein entschiedener Christ wird.

Aus den genannten Gründen können Konversionen auch *nach* dem Zweiten Vatikanischen Konzil trotz der veränderten »Atmosphäre« und trotz gewisser Neu-einsichten der Theologie durchaus sinnvoll und begrüßenswert sein.

3. »Im praktischen Konfliktfall hat die ökumenische Arbeit vor der Einzel-Konversion den Vorrang der Bedeutung und Dringlichkeit« (K. Rahner)³¹. Solche »Konfliktfälle« liegen vor allem dort vor, wo ein eigentlich zur Konversion Entschlossener bewußt in seiner bisherigen Glaubensgemeinschaft bleibt, weil er im Gewissen überzeugt ist, daß er so dem ökumenischen Anliegen besser dienen kann als durch eine förmliche Konversion.

4. E. Käsemann beantwortet seine berühmt-berüchtigte Frage: »Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?«³² bekanntlich mit einem »Nein«. Nach Käsemann begründet der neutestamentliche Kanon im Gegenteil »die Vielzahl der Konfessionen«! Sollte dem wirklich so sein, was freilich zu bestreiten ist, wäre die Antwort Käsemanns das Ende der Konversionen. Sie wären dann im Licht des Neuen Testaments selbst sinnlos. Damit ist aber die Aufgabe gestellt, und zwar sowohl im Hinblick auf das Thema »Konversionen heute« als auch für die ganze ökumenische Theologie, noch mehr als bisher nach der theologischen Einheit des neutestamentlichen Kanons und damit auch nach dem Wesen der Einheit der Kirche zu suchen, worauf oben schon hingewiesen wurde. Denn eine »Theologie« der Konversionen heute hängt unlöslich mit der gerade angesichts der heute vielfach gehörten These vom ekklesialen »Pluralismus« neu zu durchdenkenden Theologie der Einheit der Kirche zusammen³³.

³¹ Ebd., S. 45.

³² In: Exegetische Versuche und Besinnungen I. Göttingen 1960, S. 214–223. Vgl. auch ders., Einheit und Vielfalt in der ntl. Lehre von der Kirche. Ebd. II. Göttingen 1964, S. 262–267.

³³ Zum Thema »Einheit der Kirche« vgl. etwa H. Schlier, Über das Prinzip der kirchlichen Einheit im Neuen Testament, in: »Catholica« 27 (1973), S. 91 ff., und den Sammelband »Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung« (= Theol. Bücherei, Bd. 30). München 1965, darin besonders S. 266–281: »Christliches Zeugnis, Proselytismus und religiöse Freiheit im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen«; vgl. hier vor allem Nr. 49: »Wir gestehen jedem erwachsenen Christen volle Freiheit zu, seine Kirchenzugehörigkeit zu wechseln, wenn er zu der Überzeugung gelangt ist, daß solcher Wechsel Gottes Wille für ihn ist.«

Die zweite Aufklärung im Kirchenlied

Anmerkungen zum neuen »Gotteslob«

Von Cordelia Spaemann

I

Noch in diesem Jahr soll das neue Einheitsgesangbuch mit dem Titel »Gotteslob« in allen katholischen Gemeinden deutscher Sprache (mit Ausnahme der Schweiz) in Gebrauch genommen werden. Das Vorwort spricht von einem »alten Wunsch« nach einheitlichem Singen. Dieser Wunsch wurde erstmals in der Zeit der Aufklärung laut. Auch von einem ökumenischen Gesangbuch war damals schon die Rede. Aber erst 1947, hundert Jahre später, erschien die erste Sammlung der 74 »Einheitslieder der deutschen Bistümer«. Der Beschluß zu einem allgemein verpflichtenden Gesangbuch wurde während des Zweiten Vatikanischen Konzils von den deutschsprachigen Bischöfen gefaßt. 1965 beriefen sie überdiözesane Haupt- und Nebenkommisionen mit über hundert Fachleuten ein. Ziel der Arbeit: ein einheitliches Gebet- und Gesangbuch, zu einem Drittel ökumenisch, angepaßt an die »mobile Gesellschaft«, an den »Menschen von heute«¹, gemacht für »liturgiegemäßes Singen« im nachkonziliaren Gottesdienst. Das Volk soll nun, so heißt es, ein »Rollenbuch« erhalten, das ihm in der Liturgie einen festen Platz einräumt. Es soll nicht, wie bisher, das Geschehen am Altar mit Gesängen begleiten, sondern die Gesänge selbst sollen ein »vollgültiger« Teil dieses Geschehens werden.

Diese grundsätzliche Aufwertung des Liedes hat einen tiefen Eingriff in die bisherigen Singgewohnheiten gefordert. Die meisten Lieder sind ja dafür nicht gemacht. Altes wurde fallengelassen, geändert, gekürzt, – viel Neues wurde geschrieben. Darum waren es hauptsächlich die Lieder, die die Gemüter in allen Entstehungsphasen des Buches bewegt und auch den meisten Widerstand auf den Plan gerufen haben. Sie bleiben im Mittelpunkt der Diskussion, obgleich sie kaum ein Drittel des Inhalts ausmachen. Das »Gotteslob« besteht im übrigen aus Gebeten, Psalmen, Kehrversen, deutschen und lateinischen Gesängen, Andachten und Litaneien.

Zum ersten Mal in der Geschichte des deutschen Katholizismus tritt ein einziges Buch an die Stelle von bisher etwa vierzig regionalen Gesangbüchern, deren gesamte Liedtradition – bis auf eine verhältnismäßig kleine Auswahl – nun aus dem kirchlichen Leben in die Archive der Hymnologie und musikalischen Volkskunde verschwindet. Zwar ist es den Diözesen erlaubt, in einem hundert Seiten starken Anhang einen Teil ihrer regionalen Lieder zu retten, – trotzdem schätzt der Volks-

¹ Josef Seuffert, Pastorate, liturgische und musikalische Gesichtspunkte für die Gestaltung des Einheitsgesangbuches. In: »Musik und Altar« 1969.

liedforscher Wilhelm Schepping² den Gesamtverlust auf zehntausend Lieder und Varianten.

Die Liedkommission, zusammengesetzt aus Hymnologen, Theologen, Germanisten, Kirchenmusikern und Textern konnte sich erst allmählich auf gemeinsame Maßstäbe einigen. Die Entscheidung über jedes einzelne Lied fiel durch Mehrheitsbeschluß, – oft erst nach lang ausgetragenen Meinungsverschiedenheiten.

Die Interessenvertretung des Kirchenvolkes war diözesanen Kommissionen zugedacht, die sich in größeren Abständen trafen, um die von der Hauptkommission eingesandten Arbeitsergebnisse zu prüfen. Eine Meinungsumfrage auf unterster Ebene fand nicht statt. Das Buch sollte keine Sammlung von Lieblingsliedern werden.

Die Diözesankommissionen wurden indessen mancherorts so wenig ernst genommen, daß sie unzureichend besetzt oder gar nicht erst einberufen wurden. Die übrigen arbeiteten, miteinander mangelhaft koordiniert, unter Zeitdruck (vierzig bis fünfzig Lieder am Tag) und in Unkenntnis der Arbeitsvorgänge in den zentralen Kommissionen, so daß sie bei Liedtexten, die von denen ihrer eigenen Gesangbücher abwichen, nicht wußten, wie es zu den Abweichungen gekommen war.

Zum Beispiel fanden sie in dem zu begutachtenden Text »O Haupt voll Blut und Wunden« folgende Zeilen:

»Du edles Angesichte / davor sonst alle Welt / erzittert im Gerichte / wie bist du so entstellt . . .«

Bisher hatten diese Zeilen gelautet: »Du edles Angesichte / davor sonst schrickt und scheut / das große Weltgerichte / wie bist du so bespeit . . .«

War das nun eine Variante aus einem andern Diözesangesangbuch oder eine Korrektur der Liedkommission? Wenn ja, warum hatte man dann ein anschauliches Wort durch ein verallgemeinerndes ersetzt?

Der Refrain von Friedrich Spees Michaelslied hieß früher: »Hilf uns hie kämpfen, die Feinde dämpfen . . .« und jetzt: »Hilf uns im Streite, zum Sieg uns leite . . .«

Hatte man die »Feinde« aus dem Lied entfernen wollen, oder hatte nur das ungewohnte »dämpfen« gestört, – zwei sehr verschiedene Gesichtspunkte für ein und dieselbe Textänderung, wichtig für die Beurteilung, zu wissen, von welchem man sich hatte leiten lassen. Doch Rückfragen wurden von der Liedkommission nicht beantwortet.

Das Lied »Gott sei gelobet und gebenedeiet« hatte bisher den Refrain: »Herr durch deinen heiligen Fronleichnam / der von deiner Mutter Maria kam / und dein heiliges Blut / hilf uns, Herr, aus aller Not. Kyrieleis.« Nun lautete er: »Herr, du nahmest menschlichen Leib an / der von deiner Mutter Maria kam. / Durch dein Fleisch und dein Blut / hilf uns Herr aus aller Not . . .«

Mag das Wort »Fronleichnam« früher für viele unverständlich gewesen sein, – jetzt war der ganze Satz im Kontext der Strophe sinnlos geworden. Oder fand sich doch ein einleuchtender Grund für diese neue Variante? Es gab keinen Adressaten für solche Fragen. Die Diözesankommission durfte auf der Rückseite

² Wilhelm Schepping, Das Einheitsgesangbuch – Gewinn oder Verlust? In: »ad marginem«, Randbemerkungen zur musikalischen Volkskunde. 1974.

des Liedzettels lediglich ankreuzen: »angenommen«, »bedingt angenommen« oder »abgelehnt«. Bei Ankreuzung der beiden letzteren mußte eine Begründung angefügt werden. Die elementare Regel: begründen muß, wer verändern will, wurde in diesem Fall nicht beachtet. Und doch geht es nur so herum, denn die Wirklichkeit des Bestehenden ist allemal zu komplex, um einer Begründung *ab ovo* zugänglich zu sein. Eine vernünftige Diskussion über Veränderungen kann nur mit begründeten Veränderungsvorschlägen beginnen.

Die Diözesankommissionen, die sich stattdessen ihrerseits bemühen mußten, ihre Einwände auf der Rückseite des Liedzettels in wenigen Zeilen zu begründen, wußten nicht einmal, ob sie damit irgend einen Einfluß auf die endgültigen Entscheidungen ausüben würden. Sie hatten kein Stimmrecht.

Wer sich bei Wilhelm Schepping über »die Purifizierung des geistlichen Liedes im 19. Jahrhundert«³ informiert, die von ihm zum ersten Mal aus der Sicht des musikalischen Volkskundlers geschildert wird, der kann in der damaligen Zeit überraschende Parallelen zu den heutigen Vorgängen um das Einheitsgesangbuch entdecken.

»Zu keiner Zeit«, schreibt Schepping, »(waren) die Versuche einer Purifizierung des Gemeindegesangs intensiv, die Methoden vielseitiger und das Schicksal des geistlichen Liedes zwischen Entzug und Zuweisung, Verordnung und Verweigerung wechselhafter als in jener Epoche (dem ersten Jahrhundertdrittel).«

Die alten Gesangbücher wurden damals von den kirchlichen Behörden kritisiert wegen ihres Mangels an erbaulichem und moralischem Wert und ihrer bildhaft-volkstümlichen Sprache, die den Gebildeten fremd war.

Ein gebildeter Mensch schwebt auch den ersten Richtlinien für die Gestaltung des neuen Einheitsgesangbuchs von 1969 vor⁴: »Durch die Massenkommunikationsmittel wächst auch der einfache Mensch immer mehr in ein modernes naturwissenschaftliches Weltbild hinein. So steht ein gewandelter Christ vor uns.«

Schepping berichtet, wie aus den damaligen Gesangbüchern die alten Lieder nach und nach verschwanden oder so überarbeitet wurden, daß sie kaum noch wiederzuerkennen waren.

Nicht anders im »Gotteslob«, wo die alten Melodien, die Anfangszeile oder -strophe oft noch den Anklang an Vertrautes bewahren, um dann verändert fortzufahren:

Bekannte Fassung 18. Jh.

Maria zu lieben ist allzeit mein Sinn
in Freuden und Leiden ihr Diener ich bin
Mein Herz o Maria brennt ewig zu dir
in Liebe und Freude du himmlische Zier.

Maria du milde du süße Jungfrau
Nimm auf meine Liebe so wie ich vertrau

Neue Fassung »Gotteslob« 1975

Maria dich lieben ist allzeit mein Sinn
dir wurde die Fülle der Gnaden verliehn
du Jungfrau auf dich hat der Geist sich
[gesenkt
dir wurde die Fülle der Gnade geschenkt.

Dein Herz war der Liebe des Höchsten
[geweiht

³ Wilhelm Schepping, Die Purifizierung des geistlichen Liedes im 19. Jahrhundert aus der Sicht der musikalischen Volkskunde. In: Jahrbuch für Volksliedforschung, 1974.

⁴ Josef Seuffert, a. a. O.

drücken sollten etwaige nicht richtliniengetreue Vorlieben des diözesanen Kirchenvolkes von vornherein disqualifiziert werden.

Weihbischof Wagner verkündete auf der Münchener Pressekonferenz ein Programm, das ein eventuelles Ausweichen von Gemeinden auf ihren vertrauteren Diözesananhang voraussieht und wirksam verhindern will: Jährlich sollen die Schulkinder fünfzehn Lieder aus dem Stamnteil lernen, die dann von den Gemeinden übernommen und den Bischöfen auf ihren Visitationsreisen vorgesungen werden müssen. Wie weit sich solch programmatisches Denken schon vom eigentlichen Sinn geistlicher Lieder entfernt hat, zeigt die Sprache unserer Gesangbuchreformer, in der die einfache Vokabel »singen« kaum mehr vorkommt. Lieder werden stattdessen »erarbeitet«.

Nicht viel anders hatte schon Fürstbischof Colloredo von Salzburg 1782 an seine Pfarrgemeinden geschrieben:

»Wir verordnen demnach und befehlen hiermit gemessenst, daß mit Anfang künftigen 1783ten Jahres in allen Kirchen unseres fürstlichen Erzstiftes . . . diese Liedsammlung fleissig und nirgends eine andre Musik oder Gesang gebraucht werden soll, gleichwie auch Wir, wenn Wir in eine der obgedachten Kirchen kommen, nichts anderes als nur Gesänge aus obgedachter Sammlung hören wollen.«⁹

Die Reaktion auf solche Erlasse war unterschwelliger oder offener Protest. Aus dem Eichsfeld berichtet Schepping »einen zum Teil mit Truppen und härtesten kirchlichen Maßnahmen ausgetragenen Streit, der mehr als ein halbes Jahrhundert, von 1811 bis 1866 andauerte«¹⁰. Lehrern, die das neue Gesangbuch einführten, wurden die Fensterscheiben eingeschlagen, Pfarrer auf nächtlichen Verhörungen verprügelt, »Neusänger« mußten in den Gänseteich flüchten. Eltern nahmen ihren Kindern die neuen Gesangbücher fort, um sie zu verbrennen, Pfarrer, die »neu« sangen, wurden nicht mehr mit Naturalien beliefert, und man versagte ihnen die Dienstleistungen. Die Bevölkerung bezahlte eigens Lehrer für das Abhalten von Abendbetstunden mit den alten, verbotenen Liedern oder veranstaltete geheime Gottesdienste in entlegenen Kapellen. Beliebte war auch das sogenannte Contra-Singen, bei dem die Gemeinde gegen das von Vorsänger und Schulkindern begonnene Lied eines ihrer alten Lieblingslieder anstimmte.

Die Kirchenbehörden erklärten solches Verhalten wie einen notwendigen Gensungsprozeß: »Die Widersetzlichkeit des Pöbels (ist) so gewöhnlich wie der Schmerz bei der Augenoperation eines Blinden, der sich in Freude verwandelt, sobald die Operation geendigt ist.« Verständnisvoller klingen die Protokolle der weltlichen Behörden, die während der Unruhen immer wieder zur Hilfe gerufen werden mußten: »Den Leuten ist das alte Gesangbuch wie zur andern Natur geworden . . ., sie können dasselbe fast auswendig . . . Ihre auswendig gelernten Lieder sind ihnen die liebsten, und da solche ganz zu singen aufgehört hatte, so ist bei ihnen die größte Unzufriedenheit und man kann sagen, wohl gar Verzweiflung entstanden.«

⁹ Bäumker, Das katholische deutsche Kirchenlied. Bd. IV, S. 400.

¹⁰ Das Folgende ist eine Zusammenfassung der bei Schepping, a. a. O., geschilderten Zustände.

II

Das »Gotteslob« hat im Stammteil 250 Lieder, die für alle Diözesen verpflichtend sind. Hinzu kommt der Diözesananhang mit etwa 150 Liedern. Diese Anhänge sind zum Teil noch nicht fertig, – sicher ist, daß auch sie nicht durch Umfragen nach Lieblingsliedern zustande kommen.

Von den 250 Stammliedern sind 120 in den Jahren 1950–1972 entstanden. 30 stammen aus evangelischer Singtradition und sind im katholischen Raum bisher nicht bekannt. (90 werden insgesamt als ökumenisch bezeichnet.)

Es bleiben also nur etwa 100 Lieder, die schon vorher in offiziellen katholischen Gesangbüchern zu finden waren. Davon sind jedoch rund die Hälfte verändert worden, – teils geringfügig, teils bis zur Unkenntlichkeit. Selbst Dichtungen von Martin Luther, Angelus Silesius und Friedrich Spee erscheinen jetzt in gereinigten Schulausgaben. Es bleiben schließlich knappe 50 Lieder aus der gesamten katholischen Singtradition, die unverändert in die Stammausgabe eingegangen sind.

Hat sich dieses Werk der Verunsicherung gelohnt? Der »mobile Mensch« wird nun auf seiner »Binnenwanderung« überall das gleiche Gesangbuch finden. Aber wie mobil ist die Gesellschaft wirklich? In der Bundesrepublik ziehen innerhalb von fünf Jahren etwa 8 Prozent der Bevölkerung in ein anderes Bundesland, – in Österreich sind es nur 2,5 Prozent¹¹. Damit sie sich überall zu Hause fühlen, wird den Daheimgebliebenen (von denen man immer noch mit gutem Gewissen sagen kann, daß es die meisten sind) die Gewohnheit zerstört, ohne die man nirgends – auch nicht bei sich selbst – zu Hause ist. Dieser Zustand wird von den Verantwortlichen mit der Bemerkung verharmlost, in zehn Jahren würden die Leute, nach geschickter Umschulung, meinen, sie hätten dies alles schon immer gesungen.

Welche Rolle die Gewohnheit beim Singen von Kirchenliedern spielt, hat wohl kaum jemand schöner gesagt als Matthias Claudius in einem Brief an seinen Vetter: »Es wird dem Herrn Vetter bekannt sein, daß in den neuen Zeiten die alten Kirchenlieder verändert werden. Nun bis ich überzeugt, daß die Obrigkeit für die Untertanen nicht leicht besser sorgen und ihnen nicht leicht etwas Besseres geben kann als ein gutes Gesangbuch. Denn über kräftige Kirchenlieder geht nichts; es ist'n Segen darin, und sie sind in Wahrheit Flügel, darauf man sich in die Höhe heben und eine Zeitlang über dem Jammertal schweben kann. Auch mögen wohl viele Lieder nicht so sein, als sie sein sollten, etc., das ist alles wahr. Aber ich weiß nicht, ob's an dem Verbessern oder an den Verbesserern liegt; genug, ich kann mir nicht helfen, daß es mich um einige alte Lieder nicht dauren und leid sein sollte. Das Kleid macht, dünkt mich, den Mann nicht; und wenn der Mann gut ist, so ist alles gut. Ob da ein Knopf unrecht sitzt oder eine Naht schief genäht ist, darauf kommt am Ende wenig an; und wer sieht darnach? Man ist einmal daran gewöhnt, und oft steckt's grade drin und muß so sein.

So ein »Befehl du deine Wege, z. E., das man in der Jugend, in Fällen, wo es nicht so war wie's sein sollte, oft und andächtig mit der Mutter gesungen hat, ist wie ein alter Freund im Hause, dem man vertraut und bei dem man in ähnlichen

¹¹ Vgl. Statistisches Jahrbuch für die Bundesrepublik Deutschland 1973 und Statistische Nachrichten, Wien 1973, Heft 11.

Fällen Rat und Trost sucht. Wenn man den nun anders montiert und im modernen Rock wiedersieht, so traut man ihm nicht, und man ist nicht sicher: ob der alte Freund noch darin ist – und ich sehne mich denn immer nach dem falschen Knopf und der schiefen Naht. Und da pfleg' ich wohl bisweilen in der Kirche, wenn die Gemeinde nach der Verordnung singt, still zu schweigen und im Herzen die alte Weise zu halten . . .«

Nach C. S. Lewis ist Vertrautheit die Voraussetzung für Beten überhaupt. Zehn Jahre ohne Vertrautheit sind eine Menge Zeit. Das soll nicht heißen, es sollte keine neuen Lieder geben. Es gäbe kein Leben in der Kirche, wenn die alte Wahrheit nicht immer wieder neuen Ausdruck fände. Doch normalerweise verdrängen die neuen Lieder nur allmählich die alten. (Im »Kirchenlied« [1938], das ein Buch der Jugend war, kamen auf 140 Lieder nur 14 neue!)

Im »Gotteslob« ist das Verhältnis von alt und neu auf den Kopf gestellt. Bisher waren es die Alten, die nach Anzahl der durchlebten Kirchenjahre mehr wußten als die Jungen. In Kürze werden nun die Schulkinder mehr wissen als die Alten – das mag in Ordnung sein, wenn es sich um Mengenlehre handelt. Doch Weisheit pflegt nicht auf dem direkten Weg der Information zu kommen, sondern auf den umständlichen Weg der Wiederholung.

Wenn man nun ohnehin weit über die Hälfte neuer Lieder hatte, warum konnten dann die bekannten Fassungen der alten nicht bestehen bleiben? Die veränderten Texte lassen sich bei weitem nicht alle durch Liturgiegerechtigkeit erklären. Sie verraten vielmehr, daß es auch ideologische Tendenzen waren, nach denen die alten Lieder auf konsequente Weise ausgerichtet wurden. Das zeigt zum Beispiel ein Vergleich der bekannten mit der neuen Fassung des vielgesungenen Psalmliedes aus dem sechzehnten Jahrhundert:

Alte Fassung

Wer heimlich seine Wohnstatt
im Schutz des Allerhöchsten hat,
der bleibet sicher ohn Gefahr
in Gottes Schatten immerdar.
Der spricht zum Herren wohlgemut:
Du bist mein Trost, mein Hoffnung gut,
mein Hort, mein lieber Herr und Gott,
dem ich will trauen in der Not.

Neue Fassung

Wer unterm Schutz des Höchsten steht,
im Schatten des Allmächtgen geht,
wer auf die Hand des Vaters schaut,
sich seiner Obhut anvertraut,
der spricht zum Herrn voll Zuversicht:
du meine Hoffnung und mein Licht,
mein Hort, mein lieber Herr und Gott,
dem ich will trauen in der Not.

Die »heimliche Wohnstatt« ist nicht die offizielle Wohnung. Wer dort wohnt – der Fromme, der »Gottesfreund«, jedenfalls nicht jedermann – bleibt von einem schützenden Schatten umgeben. Ein geheimnisvoll anziehendes Bild, das, zusammen mit der kindlich anmutenden Rede der letzten Zeilen, die mystische Gottesfreundschaft beschreibt. Der Text bildet mit der Melodie, deren Melismen mit den wichtigsten Worten übereinstimmen, eine ideale Wort-Ton-Einheit. Wozu also brauchte eine so wohlgelungene Strophe die Korrektur?

Die neuen Verse sind inhaltsärmer, obgleich sie wort- und bildreicher geworden sind. »Geleit« und »Schutz«, »Höchster« und »Allmächtger«, »gehen« und »stehen«

sind austauschbar. Mit den Worten »heimlich« und »wohlgemut« ist die Vertrautheit aus dem Lied verschwunden. Man soll nun auf die (unsichtbare) Hand des Vaters schauen (ein falsches Bild) und sich »der Obhut anvertrauen« wie einer sozialen Einrichtung. Vier Varianten eines halben Satzes waren nötig, um zeilenfüllend die eigentliche Aussage der Strophe zu umgehen: »Wer heimlich seine Wohnstatt . . . der bleibet sicher ohn Gefahr« und sie durch die unverbindliche Auskunft zu ersetzen: »Wer unterm Schutz des Höchsten steht . . . der spricht.«

Die Tendenz zeichnet sich ab: Was nicht für alle ist (in diesem Falle die »Gottesfreundschaft«), ist für niemanden. Es lohnt sich, die folgenden Strophen des Liedes zu vergleichen, um diese Tendenz bestätigt zu finden.

Besonders Frommes stört ebenso wie besonders Böses. Alles, was nach Abgrenzung aussieht, sei es Abgrenzung der Kirche gegen ihre »Feinde«, gegen »Welt«, »Teufel« oder »Sünde«, ist gemildert oder gestrichen. Bei »Allein Gott in der Höh sei Ehr« fehlt das »... vor Teufels Gwalt fortan behüt ...«, – in »Maria breit den Mantel aus« die gern gesungene Strophe »Wenn alle Feind zusammenstehn ...«, – in »O Welt ich muß dich lassen« die Ermahnung »O Welt tu dich besinnen ...«, – in »Wenn mein Stündlein vorhanden ist« fehlt die Strophe »Mein Sünd mich werden kränken sehr«, in »Mir nach spricht Christus unser Held« ist gestrichen »Ich zeig euch das, was schädlich ist, zu fliehen und zu meiden ...«. Besonders kraß zeigt sich das Prinzip in »Ein Haus voll Glorie schauet«. Zwei ganze Strophen: »Wohl tobet um die Mauern / der Feind in wilder Wut / das Haus wirds überdauern / auf festem Grund es ruht. Ob auch der Feind ihm dräue, anstürmt der Hölle Macht / des Heilands Lieb und Treue auf seinen Zinnen wacht ...« wurden in der Neufassung zusammengedrängt in eine Zeile: »In Drangsal mach uns frei und steh im Kampf uns bei.«

Das folgende Beispiel, ein Einheitslied von 1947, hatte zwar schon durch frühere Bearbeitungen an Schönheit eingebüßt. Trotzdem war in ihm noch die Kraft zur Darstellung von Gegensätzen erhalten, wie sie sich bei einem Lied von Tod und Erlösung nahe legen: Dem »Satans Joch«, »Marter Schmerz und Leid«, »Schande, Hohn und Schmach« entspricht auf der andern Seite der »Engel Chor«, »Segen«, »Trost«, »Triumph«, »Alleluja«. Diese Gegensätze sind in der EGB-Fassung auf ein bürgerlich-konventionelles Maß verkleinert worden. Sie heißen jetzt: Schuld, Angst, Not – übergroße Freude, von Herzen froh.

Bekannte Fassung (Einheitslied 1947)

Freu dich du werte Christenheit
der Herr hat überwunden
Die große Marter, Schmerz und Leid
das alles ist verschwunden
Von Satans Joch sind wir befreit
drum jauchze ihm o Christenheit,
ein fröhlich Alleluja

Dies ist der hohe Ostertag
Auf, juble ihm entgegen

Neue Fassung

Nun freue dich du Christenheit
der Tag der ist gekommen
an dem der Herr nach Kreuz und Leid
die Schuld von uns genommen.
Befreit sind wir von Angst und Not
das Leben hat besiegt den Tod
Der Herr ist auferstanden.

An diesem österlichen Tag
laßt uns den Vater loben

Des Kreuzes Schande, Hohn und Schmach
verwandelt sich in Segen
Hebt eure Häupter froh empor
und singet mit der Engel Chor
Triumph dem Überwinder.

Sei hochgelobt Herr Jesu Christ
wir freun mit dir uns heute
daß du vom Tod erstanden bist
zum Trost der Christenleute
Des sind wir froh und singen all
mit Herz und Mund im Jubelschall:
Gelobt sei mit Maria.

denn er, der alle Ding vermag
hat seinen Sohn erhoben
Das ist der Tag den Gott gemacht
das Leben ward uns neu gebracht
Der Herr ist auferstanden.

Du lieber Herre Jesu Christ
da du erstanden heute
so lobt dich alles was da ist
in übergroßer Freude
Mit dir sind wir von Herzen froh
wir rufen laut und singen so:
der Herr ist auferstanden.

Nicht nur der Unterschied zwischen gut und böse, zwischen innen und außen, der Kirche und ihren Feinden ist nivelliert, sondern auch der eindeutige Unterschied zwischen Wahrheit und Irrtum wird in mehrdeutigen Bildern umschrieben und nicht mehr beim Namen genannt. In dem Lied »O Jesu Christe wahres Licht, erleuchte, die dich kennen nicht«, das seit dem sechzehnten Jahrhundert nichts von seiner Aktualität eingebüßt hat, wurde trotzdem (oder gerade deswegen?) einer peinlich genauen Korrektur unterzogen.

Bekannte Fassung, 2. Strophe

Erfülle mit dem Gnadenschein
die in Irrtum verführet sein,
auch die, so heimlich ficht noch an
in ihrem Sinn ein falscher Wahn.

Neue Fassung

Laß alle die im Finstern gehn,
die Sonne deiner Gnade sehn,
und wer den Weg verloren hat,
den suche du mit deiner Gnad.

Auch bei den weiteren Strophen ist man mit geradezu mimosenhafter Empfindlichkeit zu Werke gegangen.

Das geistliche Lied hat – wie das Gruppenlied überhaupt – einheitsstiftenden Charakter. Mitsingen bedeutet Einverständnis. Gemeinsames Singen ist Ausdruck der Identität einer Gemeinschaft. Das bedeutet gleichzeitig Abgrenzung nach außen. Das geistliche Lied war immer schon nicht nur Meditations-, sondern auch Kampflied. Es symbolisiert den Freiheitsraum einer (relativ) kleinen Gruppe angesichts einer meist geistigen Übermacht. Die Übermacht, das kann der Teufel, das Böse, die Welt sein, gegen die sich die »kleine Schar« behauptet. Es kann aber auch der geschichtliche Feind sein. Zeiten der Bedrängnis waren für das »Volk Gottes« immer schon Zeiten des geistlichen Liedes. Augustinus berichtet von der Einführung des Kirchengesangs im Mailänder Dom zur Zeit der Verfolgung der Kirche durch die Arianer, »damit sich das Volk nicht vor Überdruß an Trauer aufzehre«¹². »Ein feste Burg« – geistliches Kampflied *par excellence* – wirkt als Signal der Reformation bis in unsere Zeit hinein. Ebenso war die Gegenreformation Blütezeit des

¹² Augustinus, Bekenntnisse 9. Buch VII.

geistlichen Liedes. Beim Contra-Singen während des Gesangbuch-Streits erhielten ihrem Inhalt nach wahrscheinlich ganz fromme Lieder plötzlich eine kämpferische, einheitsstiftende Bedeutung gegen die Übermacht der aufklärerischen Bischöfe. Aus der Zeit des »Dritten Reiches« wird von einer Berliner Gemeinde berichtet, daß sie durch Anstimmen eines bestimmten Kirchenliedes dem Pfarrer auf der Kanzel die Anwesenheit eines Spitzels signalisierte. 1938 entstand das »Kirchenlied« der am Rande der Legalität lebenden katholischen Jugendbewegung. Auch die oft abgeschmackte, um das Niveau ihrer Umwelt völlig unbekümmerte Sprache mancher Sekten und ihrer Lieder wird erst verständlich, wenn man ihre abgrenzende, einheitsstiftende Funktion begreift.

All das sind Beispiele für eine freiwillig sich »von unten« formierende Einheit gegen die Übermacht. Anders die Einheit, die »von oben« über möglichst viele Unterschiede hinweg verordnet wird. Das Pathos der unterschiedslosen Verbrüderung aller mit allen führt zu keiner Blüte des geistlichen Liedes.

Wenn man im »Gotteslob« jene Gegensätze von Gut und Böse, Engel und Teufel, von Innen und Außen, Kirche und Feinden der Kirche nivelliert und verharmlost – Gegensätze, die ja in Wirklichkeit da sind –, dann kann es zwar sein, daß in zehn Jahren die Leute glauben werden, sie hätten dies alles schon immer gesungen. Aber in den Gesang könnte sich eine fade Gleichgültigkeit einschleichen, das Kennzeichen von oben verordneter Einheit, und bei manchen könnte eine Sehnsucht aufkommen nach Zeiten, wo man sich wegen geistlicher Lieder verprügelte.

Ein weiterer Grund für Textänderungen war die Angst vor eventuellen Mißverständnissen. Sie hat dazu geführt, daß man alle kleinen und kleinsten Wörter ausmerzte, die nicht auf Anhieb verstanden werden. Da, wo eine Änderung zu schwierig geworden wäre, wurde dem Mißverständnis durch Fußnoten vorgebeugt. In dem bekannten Weihnachtslied »Gelobet seist du Jesu Christ« findet sich zu der Zeile »in unser armes Fleisch und Blut / verkleidet sich das ewig Gut. Kyrieleis« folgende Fußnote: »Mit dem Wort ›verkleiden‹ ist das Wunder der Menschwerdung Gottes umschrieben. Gott (das ewig Gut) hat in der Geburt Jesu die Gestalt des Menschen wie ein Kleid angezogen, sich damit nicht nur (als mit etwas Fremdem) bekleidet, sondern sich darein verkleidet, sich damit völlig verbunden und sich zugleich darin verborgen, also menschliches Wesen angenommen.«

Die feine Unterscheidung zwischen »bekleiden« und »verkleiden« und das »also« am Schluß erweckt den höchst verwirrenden Anschein, es handle sich hier um Logik. Auch die »Ros«, die entsprungen ist »aus einer Wurzel zart« wird erläutert, obgleich ja ohnehin die ganze zweite Strophe der Erklärung gewidmet ist: »Das Röslein, das ich meine, davon Jesaja sagt, ist Maria die Reine ...« Ebenso müssen die »Zweiglein der Gottseligkeit« in »Macht hoch die Tür« historisch belegt werden. Auch die »Braut« in »Wie schön leucht uns der Morgenstern« hat nun eine Fußnote: »Nach biblischem Zeugnis ... darf sich die Kirche als Braut Christi verstehen; das gleiche kann auch für den einzelnen Christen gelten.« Es wird trotzdem dem »einzelnen Christen« schwerfallen zu begreifen, warum er sich als »Braut« fühlen soll, wenn dieses Bild nicht in Verbindung mit der in allen europäischen Sprachen weiblichen »Seele« erklärt wird. Doch gerade dieses Wort ist weitgehend aus den Texten entfernt worden. Daß die »Kitara« eine Harfe ist – im evangelischen Gesangbuch gibt es eine diesbezügliche Fußnote –, wird übrigens nicht

erklärt. Erklärt werden poetische Bilder, die vom allsonntäglichen Kirchvolk von klein auf mit großer Selbstverständlichkeit gesungen und daher auch verstanden wurden.

Dazu gehört auch die »Welt« (in »Mir nach spricht Christus unser Held«). »Welt«, heißt es in der Fußnote, »wird vom Dichter hier als Inbegriff des Gottwidrigen verstanden. Fern davon, Weltflucht zu predigen, ruft sein Lied gerade zur Bewährung der Nachfolge Jesu in der Welt auf.«

Ist das so sicher? Liegt es wirklich so fern zu denken, Angelus Silesius habe mit der gesamten christlichen Tradition das »Verlassen der Welt« im wörtlichen Sinne für eine legitime, ja ausgezeichnete Form des Christseins gehalten? Wenn hier und da in einem Lied sich eine Stelle findet, die für den einen Ansporn, für den andern Zumutung bedeutet, gerade dann schlägt sich der Reichtum christlicher Lebensformen in einem Gesangbuch nieder. Auch im Neuen Testament ist ja bekanntlich nicht alles für alle gesagt.

Eine weitere Tendenz besteht darin, das unreflektiert-kindliche Verhältnis zu Maria und den Heiligen, wie es sich in vielen volkstümlichen Liedern ausdrückt, in ein historisch-distanziertes zu verwandeln (siehe »Maria zu lieben«). Alle poetische Phantasie, sofern theologisch zweifelhaft, ist den Reformern verdächtig gewesen, – tiefsitzende Humorlosigkeit hat sie veranlaßt, aus dem, was Dichtung war, mit großer Gewissenhaftigkeit korrekte Aussagen zu machen, wie in dem folgenden Lied: »Sagt an wer ist doch diese . . .«

Bekannte Fassung (zweite Strophe)

Sie strahlt im Tugendkleide
kein Engel gleicht ihr
die Reinheit ihr Geschmeide
die Demut ihre Zier
ein Blumengart verschlossen
mit Himmelstau begossen
so blüht sie für und für.

Neue Fassung

Du strahlst im Glanz der Sonne
Maria hell und rein
von deinem lieben Sohne
kommt all das Leuchten dein
durch diesen Glanz der Gnaden
sind wir aus Todesschatten
kommen zum wahren Schein.

Statt eines barocken Bildes haben wir nun den erhobenen Zeigefinger des Theologen. Geschickt, wie mit künstlicher Patina, ist die Strophe »auf alt« gemacht, so daß man denken könnte, man sänge das alte Lied. Nur das leere Wortgeklingel der letzten Zeile ist verräterisch. Was ist wahrer Schein? (Hier hätte man gerne eine Fußnote.)

Rund fünfzig »neue« Texte sind nach diesem Rezept für das »Gotteslob« auf alte Melodien gefertigt worden. Sie erzeugen dasselbe Unbehagen wie serienmäßig hergestellte Antiquitäten. Denn das macht die Mittelmäßigkeit dieses Buches aus: daß zum großen Teil das Alte nicht wirklich alt, das Neue nicht wirklich neu ist. Es sind zwar immer schon neue Texte auf alte Melodien geschrieben worden, aber dann lagen fast nie drei- oder gar vierhundert Jahre zwischen der Entstehung von Melodie und Versen. Vor allem wollten neue Texte immer auch dem jeweiligen »Menschen von heute« dienen und zogen sich nicht vor ihm in einer archaisierenden Sprache zurück.

Absolut dominierend unter Texten dieser Art sind die von Maria-Luise Thurmair, die im »Gotteslob« mit achtunddreißig Werken vertreten ist und deshalb besondere Erwähnung verdient. Alle andern, neuen wie alten Autoren (außer Georg Thurmair, sechzehn Werke) sind mit nur höchstens sieben Werken beteiligt. Die aus der katholischen Jugendbewegung kommende Dichterin hat außer eigenen Liedern und einigen einstrophigen Gemeindeversen auch fast alle einschlägigen gereimten Übersetzungen aus dem Lateinischen besorgt. Zu dem berühmten »Morgenglanz der Ewigkeit« des Knorr von Rosenrot hat sie neue Strophen gedichtet. Der »Güte Morgentau«, der auf »unser matt Gewissen« fällt, und der »süße Trost« auf der »dürren Lebensau« wurden von ihr ausgetauscht gegen »der Sünden bittere Haft und des Zweifels Not«. Auch das »Maria Königin« hat sie neu gefaßt und dabei aus der »Jungfrau zart« mit dem »Kindelein« die »hohe Frau« mit der »Leibesfrucht« gemacht. Wie aktuell wirken angesichts solcher versauerten Verse die Worte Herders, die er 1778 in der Vorrede zu seinem Weimarer Gesangbuch schrieb: »Überdem machen sich ja die, für die geändert wird, meistens aus allen Kirchengesängen wenig . . . und um ihretwillen raubte man das Brot den Kindern? Ich halte also jedes Land, jede Provinz für glücklich, der man noch ihren Gott, Gottesdienst und ihr altes Gesangbuch läßt und eine ganze Gemeinde nicht täglich oder sonntäglich mit Verbesserungen martert.«¹³

Etwa die Hälfte der Thurmairschen Lieder sind nach 1970 entstanden, also Auftragsarbeit für das »Gotteslob«, wie zum Beispiel die »Passepartoutlieder« mit den Themen Kirche, Apostel, Märtyrer, Bekenner, Jungfrauen. Diese Lieder laufen allzu glatt ab, ohne jenes verweilende Moment der Anrufung und Vergegenwärtigung (eine Kategorie ist halt schwer zu vergegenwärtigen), das die alten Heiligenlieder auszeichnet. Die Apostel beschreibt sie wie nerventötende Manager als »zwölf Zeugen, die Tag und Nacht nicht schweigen«, ihr Leben wird im Geschwindsschritt (aber doch nicht ohne zeilenfüllenden Leerlauf) abgewickelt:

»Voll Mut bezeugten sie den Herrn, wohin sie immer kamen / ertrugen Schmach und Schläge gern für Jesu Christi Namen / erlitten Zwang und Ungemach und folgten ihrem Meister nach / und sind für ihn gestorben.« Biblische Bilder folgen in sinnloser Schnelligkeit: »Zwölf Fischer holen Menschen ein / zwölf Säer Gottes Wort austreun / zwölf Hirten halten Wache« – so daß man meinen könnte, es handle sich hier um sechsunddreißig Personen.

Das Übergewicht der offenbar mit großer Routine gemachten M. L. Thurmairschen Verse erscheint durch nichts gerechtfertigt. Doch »Qualität« im »Gotteslob« bedeutet, so wurde bereits vor zehn Jahren angekündigt, »nicht eine, wie sie von späromantischen Gruppen immer noch verfochten wird, sondern eine, die die Komponente Gemeinde (Fähigkeit, Mentalität) enthält.«¹⁴

Ob die Gemeinden sich wirklich gern mit so viel »Gnad«, »Güt«, »Glanz«, so viel »künden«, »staunen«, »jauchzen«, und immer wieder mit »Huld« und »Schuld«, »Licht« und »Angesicht« über den Verlust so vieler alter, substantiellerer Lieder hinwegtrösten lassen, deren Fehlen im »Gotteslob« mit Platzmangel entschuldigt wird?

¹³ Zitiert bei Schepping, a. a. O.

¹⁴ Seuffert, a. a. O.

Ganz anders zeigt eine Handvoll wirklich neuer Texte, daß es auch geistliche Lieder aus dem Geiste des zwanzigsten Jahrhunderts gibt. Zwar sind nur wenige davon im »Gotteslob« zu finden, aber die wenigen sind gut ausgewählt. Sie zeigen, daß hier ehrlich gerungen wurde um das Wort, das die alte Wahrheit mit neuen Augen sichtbar machen soll. Es lohnt sich, zwei neue Paraphrasen des 36. Psalms zu vergleichen, die beide im »Gotteslob« stehen:

M. L. Thurmair

Herr deine Güte ist unbegrenzt
sie reicht so weit der Himmel glänzt
so weit die Wolken gehen.
Fest wie die Berge steht dein Bund
dein Sinn ist tief wie Meeresgrund
kein Mensch kann ihn verstehen.
Du hast in Treue auf uns acht
wir sind geborgen Tag und Nacht
im Schatten deiner Flügel
Du öffnest deines Himmels Tor,
da quillt dein Überfluß hervor
und sättigt Tal und Hügel.
Bei dir, Herr, ist des Lebens Quell
der Trübsal Wasser machst du hell,
tränkst uns am Bach der Wonnen.
Dein Glanz erweckt das Angesicht,
in deinem Licht schaun wir das Licht
du Sonne aller Sonnen
Herr, halte uns in deiner Huld,
hilf uns, daß wir dich mit Geduld
in deinem Tun erkennen.
Vor allem Bösen uns bewahr,
denn nicht Gewalt und nicht Gefahr,
nichts soll von dir uns trennen.

Gerhard Valentin, Strophe 2

Herr deine Güte reicht so weit
der Himmel ist
und deine Wahrheit so weit die Wolken
gehen
Deine Gerechtigkeit steht wie die Berge
und dein Gericht ist tief wie das Meer
Menschen und Tieren willst du Herr ein
Helfer sein.
Was deine Güte ist, lehr mich begreifen
und deine Wahrheit mach mir bekannt
denn ich verstehe nichts,
wenn du es mir nicht sagst.
Täglich umgeben mich Worte
und Stimmen
aber ich höre gar nicht mehr hin
denn deine Stimme höre ich nicht mehr
heraus.
Wenn ich nichts hören kann,
hilf mir dich rufen,
hilf mir dich hören, wenn du mich rufst,
hilf mir gehorchen
wenn du mich berufen willst.
Dein Wort der Wahrheit
ist unsre Bewahrung
aus deinem Leben leben wir auch,
und wir erkennen erst in deinem Licht
das Licht.

Welcher von beiden Texten wird dem viel zitierten »heutigen Menschen«, falls es ihn gibt, gemäßer sein? Eine Psalmphrase hat nur dann Sinn, wenn sie eine Übersetzung des Psalms in Stil und Empfinden unsrer Zeit ist. Gerhard Valentin (mit zwei Werken im »Gotteslob« vertreten) gelingt das dem geistlichen Lied notwendige kontemplative Verweilen, wobei ein Impuls ausgehen kann für die erneuerte Aneignung des alten Psalms. Er bedient sich einer unbestechlich aufrichtigen, doch nicht trivialen Sprache. In wessen Vorstellungswelt und Sprache hat dagegen Maria-Luise Thurmair den Psalm übersetzt?

Ein weiteres Beispiel für die Einfachheit und Präzision, mit der doch der Liedtradition etwas, auch dem Gedanken nach, wirklich Neues hinzugefügt wird, gibt das folgende Lied von Lothar Zenetti (sieben Werke im »Gotteslob«):

Das Weizenkorn muß sterben / sonst bleibt es ja allein / der eine lebt vom andern / für sich kann keiner sein / Refr. Geheimnis des Glaubens: im Tod ist das Leben.

So gab der Herr sein Leben / verschenkte sich wie Brot / Wer dieses Brot genommen / verkündet seinen Tod.

Wer dies Geheimnis feiert / soll selber sein wie Brot / so läßt er sich verzehren / von aller Menschennot.

Als Brot für viele Menschen / hat uns der Herr erwählt / wir leben füreinander / und nur die Liebe zählt.

Das Lied hat alle Merkmale eines guten Gemeindeliedes. Ein Bild wird ausgefaltet, ein Gedanke umkreist, auf hier und jetzt gültige Weise interpretiert, im Refrain zusammengefaßt. Die Sprache ist so einfach und natürlich, daß der Reim wie Zufall wirkt.

Die meisten neueren Autoren vermeiden den Reim. Die Gebrauchslyrik in der Werbung hat ihn zu sehr abgenutzt. Die Übersetzer der Lieder von Oosterhuis (sechs Werke im »Gotteslob«) wagten manchmal den Schritt zurück in die Assoanz. Es ist den Komponisten zu danken, daß sie aus solchen Texten Lieder gemacht haben, die sich sehr gut singen lassen. Oosterhuis, schon fast ein Klassiker, hat mit seiner Litanei vielleicht das Schönste geschrieben, was an neuen Texten im »Gotteslob« zu finden ist. Mit einem seiner Lieder hat er dem Zweifel, der in den Psalmen immer wieder auftauchenden Warumfrage, einen Platz im Gesangbuch gegeben:

Ich steh vor dir mit leeren Händen, Herr / fremd wie dein Name sind mir deine Wege / Seit Menschen leben rufen sie nach Gott / mein Los ist Tod, hast du nicht andern Segen? / Bist du der Gott, der Zukunft mir verheißt? / Ich möchte glauben, komm mir doch entgegen.

Von Zweifeln ist mein Leben übermannt / mein Unvermögen hält mich ganz gefangen. / Hast du mit Namen mich in deine Hand / in dein Erbarmen fest mich eingeschrieben? / Nimmst du mich auf in dein gelobtes Land? / Werd ich dich noch mit neuen Augen sehen? . . .

Das Lied schließt mit der Zeile: »Du bist mein Atem wenn ich zu dir bete.« In einem andern Lied gelingt es Oosterhuis, daß man schon bei der ersten Zeile das alte Gleichnis vom Weizenkorn mit neuen Augen sieht:

»Wer leben will wie Gott auf dieser Erde – (man denkt an Überfluß, an Leben »wie Gott in Frankreich«) – muß sterben wie ein Weizenkorn, muß sterben um zu leben.«

Zuletzt noch ein Beispiel von Wilhelm Willms (ein Werk im »Gotteslob«), der in einer Art *Felix-Culpa*-Meditation Hergang und Geheimnis der Passion in sechs Zeilen zusammenfaßt:

Wir schlugen ihn – wir schlugen aus dem Stein das Feuer.

Wir bedrängten ihn – wir preßten aus der Traube den Wein.

Wir folterten ihn – wir folterten aus dem Schweigen sein Wort.

Wir banden ihn – wir lernten vom Sklaven die Freiheit.

Wir durchbohrten ihn – wir bohrten den Quell in der Wüste.
Wir begruben ihn – wir säten auf der Erde den Himmel.

Das Übergewicht der neuen Lieder (nur die wenigsten von ihnen sind ja im eigentlichen Sinn des Wortes neu) hat dazu geführt, daß man die Befürworter des Einheitsgesangbuches als den jungen, fortschrittlichen Teil der Kirche betrachten könnte (und sie sehen sich selbst gern so), während dessen Kritiker als die ewig Gestrigen bezeichnet werden, die sich in die Haltung »kleinbürgerlich-greisenhaften Bewahrenwollens« flüchten. Das täuscht. Alle am neuen Gesangbuch Beteiligten – die Veteranen der Jugendbewegung, mit ihrer Vorliebe für das sechzehnte und siebzehnte Jahrhundert, die purifizierenden Aufklärer, wie die neuen Dichter – sie alle gehören, ebenso wie die Kritiker dieses Buches, mehr oder weniger derselben Generation an. Die Jugend von 1935, nicht die Jugend von 1975 interessiert sich für dieses Buch. Von den Liedern der Jungen steht keins darin. Viele von ihnen, und gerade die eifrigen, engagieren sich – weit entfernt von Einheitspathos und vom Gedanken an Liturgiegemäßheit – in Randgruppen oder Sekten und sind dabei, sich in ein ganz anderes Repertoire von Lieblingsliedern einzusingen.

Die Ostpolitik des Vatikans

Zum gleichnamigen Buch von Hansjakob Stehle

Von Oskar Simmel

Am 9. September 1958 veröffentlichte Pius XII. seine letzte Enzyklika »Ad Apostolorum Principes«, datiert vom 29. Juni 1958, worin er sich gegen die von einigen chinesischen Bischöfen eigenmächtig vorgenommenen Bischofsweihen wandte und darauf hinwies, daß das Recht, Bischöfe zu ernennen, dem Heiligen Stuhl vorbehalten sei. Solche Weihungen seien zwar gültig, verstießen aber gegen die Einheit der Kirche und seien deswegen ein schweres Vergehen, auf dem die »excommunicatio specialissimo modo Sedi Apostolicae reservata« ausgesprochen sei, die sich *ipso facto* sowohl der Weihende wie der Geweihte zuzögen.

Hansjakob Stehle schreibt dazu: »So war ein Verdammungsurteil gegen bedrängte Bischöfe der eigenen Kirche die letzte Tat des Pacelli-Papstes – das äußerste Symbol für die Ohnmacht und das Scheitern seiner widerspruchsvollen Pastoralpolitik gegenüber den kommunistischen Mächten« (333).

Man könnte diesen Satz als Leitmotiv über Hansjakob Stehles Buch »Die Ostpolitik des Vatikans«¹ setzen.

Im Pacelli-Papst wird nur die Unsicherheit und Zwiespältigkeit der gesamten »Pastoralpolitik« des Vatikans gegenüber dem Osten besonders deutlich, da er von Anfang an einer der Haupttagierenden war. Erst mit Johannes XXIII. beginnt ein sicherer Weg, wie Stehle zu glauben scheint, ohne daß er die immer noch bestehenden Schwierigkeiten vertuschen möchte.

Stehle kann in seinem Buch, das mit dem 30. Mai 1918 in Petersburg beginnt, auf viele bisher unveröffentlichte und unbekannte Akten zurückgreifen, wobei ihm freilich die wichtigsten davon, die des Vatikanischen Archivs, verschlossen blieben. Außerdem konnte er eine große Zahl heute noch lebender Akteure und Zeugen dieser Jahrzehnte sprechen, wobei er vielleicht mit seinen Angaben etwas großzügig umging. Nicht zuletzt kennt er aus eigener Erfahrung als Korrespondent der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung«, als Korrespondent der »Zeit« sowie des Westdeutschen und Norddeutschen Rundfunks die Situation in den Ostblockstaaten und nicht zuletzt das gesellschaftliche und kirchliche Leben Roms. So ist zweifellos ein Buch entstanden, das zwar nicht das letzte Wort über diese Politik sagen kann, das aber doch ausgezeichnet darüber informiert, soweit das heute möglich ist.

Vor welchen Schwierigkeiten die vatikanische Ostpolitik von Anfang bis heute stand, »verdichtet sich geradezu symbolisch« nach dem Ersten Weltkrieg in der Gestalt des ukrainischen Metropoliten Scheptykyj in einen »Knoten aus nationalen und religiösen Verklemmungen«, weil sich keiner der Betroffenen mit der neuen Landkarte abfinden wollte und weil die Frage des Ritus, für Rom zweitrangig, die nationalistischen Ressentiments religiös verbrämte. Für das Verhältnis zu Rußland

¹ Piper-Verlag, München/Zürich 1975. 487 S.

kam erschwerend hinzu, daß die Sowjets, als echte Russen mißtrauisch gegen jeden Ausländer, besonders mißtrauisch gegen eine Kirche waren, deren Oberhaupt im Ausland saß. Das waren sie von der russisch-orthodoxen Kirche her nicht gewohnt.

Auf dem diplomatischen Vorposten der Kirche standen damals zwei Männer, die beide einmal ins höchste Amt der Kirche gewählt werden sollten: Achille Ratti in Warschau, Eugenio Pacelli in Deutschland, der in den nächsten Jahren der wichtigste Unterhändler mit den Sowjets werden sollte, auch wenn alle Fäden über die deutsche Botschaft in Moskau liefen, deren Botschafter Graf Brockdorff-Rantzau aus seiner antifranzösischen und antipolnischen Gesinnung keinen Hehl machte. Gegenspieler in Moskau war Tschitscherin, der, aus russischem Uradel stammend, der Überzeugung war, daß eine Anerkennung der Sowjetunion durch den Vatikan oder wenigstens ein *modus vivendi* mit ihm für die junge Republik von höchstem Nutzen sei.

Ohne auf Einzelheiten der Verhandlungen dieser Jahre einzugehen – sie wurden in Berlin und in Rapallo geführt –, fällt auf, wie sehr die vatikanische Ostpolitik immer wieder fragwürdigen Gestalten aufsitzt, nicht in Berlin, wo Pacelli einen nüchternen Blick hat, sondern in Rom: da erscheint ein deutsch-russischer Konvertit, Wilhelm Braun, der dann 1924 für immer in Rußland verschwindet; da gibt es einen merkwürdigen P. Viktor Bede, ein gebürtiger Ungar, französischer Staatsangehöriger, der Lenin in der Emigration kennengelernt hatte und der, Priester geworden, die merkwürdigsten Dinge über Lenin in Rom erzählte.

Den größten Wirbel freilich verursachte die Affäre d'Herbigny. Diesen, ein französischer Jesuit, dessen Doktorthese über Solowjew von der französischen Akademie mit einem Preis ausgezeichnet wurde, rief Pius XI. 1922 als Rektor des neu errichteten Pontificio Istituto di Studi Orientali nach Rom. D'Herbigny hatte nicht nur enge Kontakte mit der russischen Emigration in Frankreich und Deutschland, sondern auch eine gute Kenntnis der Vorgänge innerhalb der orthodoxen Kirche Rußlands.

Da die über Berlin geführten Verhandlungen dem Papst zu langsam vorangingen, war er mit einer Erkundungsreise d'Herbignys nach Rußland einverstanden, die dieser unternehmen konnte, weil er von einem Teil der orthodoxen Kirche der »Erneuerer« zu einem Konzil eingeladen worden war. Er fand die meisten Kirchen in Moskau offen, gewann aber einen niederschmetternden Eindruck von der Patriarchatskirche. Die Lage der katholischen Kirche fand er schmerzlicher als die der orthodoxen Kirche. Vom französischen Botschafter hatte d'Herbigny die Meinung eines Volkskommissars zu hören bekommen: »Die Menschheit gehe einer allgemeinen Zentralisierung entgegen; dabei konkurrierten drei universale Strömungen – die materialistisch-kommunistische Moskaus, die sich auf Asien stütze, die materialistisch-kapitalistische Londons, die sich auf Amerika stütze, und schließlich die idealistische des päpstlichen Rom; da diese sich auf Gott stütze, sei ihr am schwersten beizukommen ...« (98).

Eine solche Ansicht beflügelte d'Herbigny selbst, und sein Reisebericht, zuerst erschienen in den »Etudes« vom 5. und 20. Dezember 1925, bestimmte die Entschlüsse Pius' XI. Am 11. Februar 1926 eröffnete er dem P. d'Herbigny, daß er ihn zum Bischof ausersehen habe und nach der Sowjetunion entsenden werde, damit er dort einige Bischöfe geheim weihe. Am 29. März wurde d'Herbigny von Nun-

tius Pacelli in Berlin zum Bischof geweiht, erfuhr aber weder vom Papst noch vom Nuntius, daß schon seit Jahren Verhandlungen mit der Sowjetunion geführt wurden. So fuhr d'Herbigny ziemlich ahnungslos in die Sowjetunion und ordnete drei Bischöfe, was den Papst zur Überzeugung brachte, man könne auch ohne die Sowjets eine Hierarchie in Rußland aufbauen. Doch darin täuschte er sich. Die Sowjets wußten offenbar genau, warum d'Herbigny gekommen war, und als er im Herbst des gleichen Jahres wieder nach Moskau reist, wird er am 6. September brüsk des Landes verwiesen. Bis 1933 war er noch Berater des Papstes in allen Fragen, die Rußland betrafen. Dann geschah das Unfaßbare, bis auf den heutigen Tag nie Geklärte: Er fiel in Ungnade und mußte innerhalb weniger Tage Rom verlassen; es wurde ihm verboten, je wieder nach Rom zurückzukehren. Den Tiefpunkt seines Lebens aber mußte er durchschreiten, als ihm eben der Mann, der ihn zum Bischof geweiht hatte, im Auftrag des Papstes auf dem Eucharistischen Kongreß in Lisieux mitteilen mußte, daß ihm die bischöfliche Würde aberkannt sei. »Dieser Jesuit«, so sagte Pacelli einmal, »sei für ihn ein fast ebenso großes Mysterium wie die Glaubensgeheimnisse.«

Eng mit dem Fall d'Herbigny war der Fall des Deutschrussen Alexander Deubner verbunden, der, katholisch getauft, unierter Priester wurde, in Frankreich aber zur orthodoxen Exilkirche übertrat, diesen Schritt bald wieder bereute, und den d'Herbigny in dem von ihm gegründeten Russicum unterbrachte. Die Schwester seines Vaters, der als Mönch in Sibirien erschossen wurde, war mit einem Sohn Clara Zetkins verheiratet und wohnte im Kreml. Zunächst enger Vertrauter d'Herbignys, verschwand er plötzlich aus Rom zu einer polnischen Freundin nach Berlin, die er offenbar zu heiraten gedachte. Er war jedoch kein Agent der GPU, wie 1933 das preußische Innenministerium der Vatikanbotschaft mitteilte. Er scheint eher eine Figur in den Intrigen Polens gegen d'Herbigny gewesen zu sein. Ab 1939 verliert sich seine Spur in dem von den Deutschen besetzten Prag.

Stehle urteilt über diese Vorgänge: »Was in Wirklichkeit die verlegene Zweigleisigkeit im Vorgehen Pius' XI. und der fromme Dilettantismus d'Herbignys war, das konnten sich die Sowjets nur als Ausdruck jesuitischer Doppelzüngigkeit und Raffinesse erklären« (131).

Vielleicht kam d'Herbigny in den russisch-polnischen Gegensatz, vielleicht hat ihn seine mystische Phantasie Dinge sehen lassen, die nicht zu verwirklichen waren, vielleicht hat er zunächst zu viel über Dinge verlauten lassen, die besser geheim geblieben wären, eines kann man ihm nicht abstreiten: er hat von 1937 an, seiner Absetzung und Verbannung in ein französisches Jesuitennoviziat, bis zu seinem Tod im Jahre 1957 eisern geschwiegen und sein Los in bewundernswerter Weise getragen.

Die eigentliche Problematik der vatikanischen Ostpolitik beginnt freilich erst in der Epoche Stalins, Hitlers und Mussolinis und des von ihnen entfesselten Krieges mit seinen Nachwirkungen, die bis heute dauern.

Pacelli hatte inzwischen als Pius XII. den päpstlichen Thron bestiegen, und er kannte wie kein anderer die Problematik und Schwierigkeit dieser Politik.

Mit dem 18. September 1939 waren mit einem Schlag elf Millionen polnischer Katholiken unter die Herrschaft der Sowjets geraten. Sie lebten ohne jede Verbindung mit Rom, wo man nichts von ihrem Schicksal wußte. Anders war es mit dem

Restpolen, das als Generalgouvernement unter deutscher Besatzung litt. Erste bedenkliche und erschütternde Nachrichten kamen über die Nuntiatur in Berlin. Nicht weniger bedenkliche, in anderer Hinsicht freilich, kamen allmählich aus Ostpolen. Dort hatte der Metropolit von Lemberg, Scheptykyj, unter Berufung auf angebliche Vollmachten, die ihm Pius X. 1907 verliehen hatte, die Sowjetunion in vier Exarchate eingeteilt: in den wolhynischen und podolischen Teil der Ukraine, Großrußland mit Sibirien, Weißrußland und die Großukraine. Während die Nationalsozialisten sogleich mit der Verfolgung der Kirche in den von ihnen besetzten Gebieten begannen, gingen die Sowjets behutsamer vor. So änderte sich auch in den von den Russen zunächst besetzten baltischen Ländern nicht viel.

Die Schlüsselfigur der vatikanischen Ostpolitik ist in den Jahren 1918 bis 1958 Eugenio Pacelli, zunächst als Nuntius in Deutschland, dann als Kardinalsstaatssekretär und schließlich als Papst: in ihm spiegelt sich das Psychodrama wieder, das ihn nach Stehle in der großen Politik wie im kleinen menschlichen Bereich davor zurückschrecken ließ, Verantwortung voll zu übernehmen und Entscheidungen zu treffen, die schwer oder gar nicht durchschaubar waren.

Dies wird nach Stehle vor allem darin sichtbar, daß er immer mehr vom Begriff der »Neutralität« zu dem der »Überparteilichkeit« in seinen Ansprachen übergeht. Er ließ sich von keiner der beiden kriegführenden Parteien aus seiner Reserve herauslocken, weder für einen Kreuzzug gegen den Bolschewismus noch für eine Verdammung der Untaten des Nationalsozialismus. Er flüchtete vielmehr, wie es Stehle ausdrückt, »in Betrachtungen über die göttliche Vorsehung bei menschlichen Ereignissen« (230). Und Stehle fragt: »Wer war mit solch merkwürdiger medizinisch-moraltheologischer Kriegsbetrachtung angesprochen?« (230).

Wie er freilich wirklich dachte, wird nach Stehle aus Notizen des damaligen Unterstaatssekretärs Tardini sichtbar über ein Gespräch mit dem italienischen Botschafter Attolico, die sicher die Gedanken seines Herrn ausdrücken: die Haltung des Heiligen Stuhles gegenüber dem Bolschewismus sei klar, das Hakenkreuz sei aber nicht das Kreuz der Kreuzzüge, er sehe den Kreuzzug, aber nicht die Kreuzritter. Dabei war ihm durchaus bewußt, daß die beiden Übel verschiedenes Gewicht haben konnten. »Es kam darauf an, ob man sie mit der Waage einer Kirche oder eines Staates, einer innerweltlich-politischen oder einer religiös-überweltlichen Ordnung maß – und ob sich beides voneinander trennen ließ« (232).

Die Härte der Konfrontation erfuhr Pius XII. mit dem Eintritt der USA in den Krieg, als ihm Roosevelt schrieb, daß die russische Diktatur weniger gefährlich sei für die Sicherheit anderer Nationen als die deutsche. Dem stimmte der Vatikan zu. Nicht aber der anderen These Roosevelts: »Ich glaube, daß das Überleben Rußlands weniger gefährlich ist für die Religion, die Kirche als solche und für die Menschheit im allgemeinen, als es das Überleben der deutschen Form von Diktatur wäre« (233). Die Antwort an Roosevelt umgeht all diese Fragen, aber in einer vertraulichen persönlichen Note für den Abgesandten Roosevelts, Taylor, warnt Tardini, ganz sicher mit Wissen des Papstes, vor der Gefahr eines nach einem sowjetischen Sieges entstehenden riesigen kommunistischen Blocks. Trotzdem behinderte der Vatikan die Kriegshilfe der USA an die Russen nicht, er ließ im Gegenteil durch seinen Delegaten in Washington den amerikanischen Bischöfen klarmachen, daß die antikommunistische Enzyklika »Divini Redemptoris« auf den

Fall eines bewaffneten Konflikts nicht anzuwenden sei. Stehle sieht darin den Beweis, daß für den Vatikan pragmatische Überlegungen stärker ins Gewicht fielen als grundsätzliche, freilich nicht ohne Gewissensnot, aus der Pius nach außen eine Tugend zu machen versuchte: die Neutralität.

Die Kirchenräson, darin der Staatsräson durchaus vergleichbar, die eher dem Selbsterhaltungstrieb als den Befehlen des individuellen Gewissens unterliegt, erlaubte es dem Priesterdiplomaten, einen Ausweg zu finden: die Unparteilichkeit des Heiligen Stuhles – »eine Art angstvoll bewahrter Jungfräulichkeit inmitten zerrissener Geister und Leiber« (237). Offenbar als Ausgleich zu dieser »Unparteilichkeit« duldete es der Papst, daß die publizistischen Medien des Vatikans, der »Osservatore Romano« gegen die Sowjets, »Radio Vaticana« unter Leitung des Jesuitengenerals gegen die Nazis, eine harte Sprache einschlugen.

Der Krieg endete, wie es nicht anders sein konnte: mit der Zerstörung Deutschlands. Pius hatte noch kurz vor Kriegsende abgeraten, daß die Siegermächte den europäischen Kontinent unter sich aufteilen, wie es in Jalta geschah. Er war offenbar weiterblickend als die verantwortlichen Staatsmänner, und er sah schon, daß er nur zwei Möglichkeiten hatte: entweder einen Kompromiß oder einen geistpolitischen Kirchenkampf. Er suchte zwar keine Auseinandersetzung, aber er wollte sie auch nicht um den Preis von Zugeständnissen vermeiden, am allerwenigsten dort, wo die Kirche am stärksten war: in Polen. Überall in den Ostblockstaaten gab es damals noch Nuntien: in Prag, Bukarest, Sofia, Belgrad und Tirana. Nur in Warschau saß keiner, und Pius war auch nicht bereit, einen Nuntius dorthin zu schicken. Stehle meint, daß die Anerkennung der neuen polnischen Regierung durch den Vatikan zwar spätere Reibungen nicht vermieden, wohl aber den Druck der Sowjets auf Polen vermindert und jene Kräfte im nationalen polnischen Kommunismus gestärkt hätte, die den Kompromiß mit der Kirche des Landes nicht nur als zeitweiliges taktisches Manöver betrachteten.

Der Papst war überzeugt, daß sich die kommunistische Machtergreifung in Osteuropa genau nach dem gleichen revolutionären radikal antireligiösen Modell vollziehen werde wie nach 1917 in Rußland und daß das Überleben des Kommunismus und der Sowjetunion im Zweiten Weltkrieg »ein freundliches und ordentliches Zusammenleben der Nationen in Europa unmöglich machen würde und daß man in nicht allzu ferner Zukunft einem neuen tragischen Krieg entgegengehen würde« (279). Darin irrte sich aber der Papst wie so viele seiner Zeitgenossen, weil sich Stalin zunächst der schillernden Terminologie »Volksdemokratie« bediente, die zwar die Kommunisten nicht mehr aus der Macht verdrängen ließ, aber Spielraum schuf für »nationale Wege«, auch ideologisch abweichende Gruppierungen, und das sowjetische Staatsmodell nicht verbindlich machte – auch nicht gegenüber der Religion. Erst als Stalin die »Volksdemokratie« zur leeren Formel machte, entstand Kriegsgefahr. Aber inzwischen war das Atomzeitalter mit seinem atomaren Patt angebrochen.

Von daher ist nun alle weitere »Ostpolitik« des Pacellipapstes bestimmt, wobei seine übliche Vorsicht noch durch die Gewissensqualen gesteigert wird, die ihm seine Zurückhaltung im Zweiten Weltkrieg eingebracht hat.

Das wird in seinem Verhalten zu fast allen Ostblockstaaten sichtbar. In Polen griff er auf jenes Notstandsmodell zurück, das, in den zwanziger und dreißiger

Jahren durch d'Herbigny erprobt, sich aber in keiner Weise bewährt hatte, weil es dilettantisch und zweigleisig gehandhabt wurde. Dem Vatikan brachte ein solches Verhalten die Kündigung des Konkordats mit Polen ein, und er ließ auch keine Bereitschaft zu Verhandlungen über neue rechtliche Fixierungen erkennen. Ja er wäre bereit gewesen, eher mit Moskau als mit Polen zu verhandeln (284).

In Ungarn schien der Bischof von Veszprem, Josef Mindszenty, als der geeignete Mann für den Stuhl des Primas angesehen zu werden, obwohl noch 1943 der damalige Fürstprimas den Papst vor ihm gewarnt hatte, da er zu leidenschaftlich und ohne genügende Bildung sei, Vorgesetzten nicht die gebührende Ehre erweise und gegenüber Untergebenen zu streng sei. Trotzdem ernannte ihn Pius XII. auf Vorschlag des damaligen Nuntius zum Fürstprimas von Esztergom. Die geistig-religiöse Lage Ungarns war in keiner Weise mit der Polens zu vergleichen. Zweifellos aber hat Mindszenty durch die Verkennung der tatsächlichen Lage und der Stellung eines »Fürstprimas« in einer »Volksdemokratie« die Situation für Rom beträchtlich erschwert.

Die Lage im Osten verschlimmerte sich in den Jahren von 1949–1950, auch wenn wir den Titel, den Stehle diesem Kapitel gibt, »Auf-Kaltem-Kriegs-Kurs«, nicht unterschreiben möchten. Wieder werden im geheimen Bischöfe geweiht, so in Rumänien der Bukarester Dompfarrer Josef Schubert. Der Papst schwieg zu den sich mehr und mehr verschärfenden Maßnahmen der Ostblockstaaten gegenüber der Kirche nicht mehr, und Stehle meint, er habe sich damit von den Gewissenskrupeln befreien wollen, die ihm das Schweigen die fünf langen Kriegsjahre hindurch bereitet hätte (299). Seine scharfen, geradezu an einen Volksredner gemahnenden Worte wirkten, nach Stehle, seltsam proportionslos und legten die Frage nahe, ob denn nun die Regel nicht mehr gelte, wonach alle lauten Kampf- und Protestrufe den Gläubigen nur noch größere Bedrängnis eintrügen. Pius habe um diese Zeit die Frage umgekehrt und auf den Widerspruch derer hingewiesen, die ihm sein damaliges Schweigen vorgeworfen hatten, jetzt aber sein Reden als Einmischung in die inneren Angelegenheiten der Staaten auffaßten. Damit habe er freilich seinen eigenen Widerspruch nicht gelöst, er habe in diesen Jahren auf eine fast manichäische Weise ein zeitgeschichtliches Bild vom Kampf zwischen Gut und Böses entworfen. Damals, am 1. Juli 1949, wurde auch das Dekret gegen den Kommunismus erlassen, das als theologisch-kirchenrechtliches Instrument stumpf blieb, sich aber als politische Waffe Osteuropas als scharf erwies. Es erlaubte den Kirchengegnern, die staatsbürgerliche Loyalität der Katholiken anzuzweifeln und den Klerus vor die peinliche Frage zu stellen, ob er denn nicht überhaupt ein Feind allen sozialistischen Aufbaus sei.

In Polen und Ungarn suchten die Bischöfe zu retten, was noch zu retten war, in der Tschechoslowakei war es dafür schon zu spät. Immerhin gelang es dem Primas von Polen, Erzbischof Stefan Wyszyński, eine »Verständigung« mit dem Staat zu erreichen, worin in geistlichen Dingen die Oberhoheit des Papstes und der Kirche anerkannt wurde, die aber aufs Ganze eher eine Loyalitätserklärung gegenüber dem Staat war. Der Vatikan war durch diese »Verständigung« völlig überrascht und unangenehm berührt, da darin auch die Forderung nach der Unabtrennbarkeit der »wiedergewonnenen Gebiete« erhoben und bejaht wurde, während der Papst

wenige Monate vorher die Vertreibung der Deutschen als politisch unvernünftig bezeichnet hatte.

So stand die Kirche, vor allem der Vatikan, in diesen Jahren vor der Frage: Kompromisse oder vorsichtiges Taktieren. »Eindeutig kompromißlos hatten die Päpste jedenfalls seit 1917 diese Frage nie beantwortet (wie in diesem Buch dargestellt wurde). Und Pius XII., der vorsichtig-ängstliche Diplomat auf dem Papstthron, der nach 1945 seine Skrupel durch laute Kampfrufe übertönen zu müssen glaubte, wäre der letzte gewesen, der »Kompromißlosigkeit« – soweit es sich nicht um kirchliche Doktrin handelte – zum Generalrezept kirchenpolitischen Handelns erhoben hätte« (315).

Für die Jahre von 1955–1964 setzt Stehle eine mühsame Wende zur Koexistenz an, die er mit der Reise Marcel Redings, des Grazer Moraltheologen, beginnen läßt, der er aber sicher eine zu große Bedeutung beimißt. Schon in seiner Weihnachtsbotschaft 1954 sprach Pius XII. von der »Koexistenz in der Wahrheit«, die sich freilich auf die Menschen, nicht die Systeme hüben und drüben stützen müsse. Stehle meint, daß sich um diese Zeit in Pius eine Ahnung von der Wende abgezeichnet habe, die die Welt nehmen würde: die Kirche würde, wie alle Welt in diesem Jahrhundert und vielleicht noch im nächsten, mit dem Kommunismus innerhalb seiner Strukturen leben müssen. Sie würde sich sogar beeilen müssen, einen Modus praktischen Zusammenexistierens mit den Kommunisten zu finden, ehe es zu spät sein, ehe den Millionen Katholiken im Osten die religiöse Atemluft ganz abgeschnitten sein würde.

Von nun an gab es Dialogansätze, gekennzeichnet durch Hoffnungen, Fehleinschätzungen, Unsicherheiten. Vor allem in der Botschaft an den Deutschen Katholikentag in Köln 1956, zu dem auch 28 000 Katholiken aus der DDR reisen durften, sieht Stehle ein wohlverpacktes Waffenstillstandsangebot an ganz Osteuropa: »Die katholische Kirche nötigt niemanden ihr zuzugehören. Sie verlangt jedoch für sich die Freiheit, nach ihrer Verfassung und ihrem Gesetz im Lande zu leben, ihre Gläubigen betreuen und die Botschaft Jesu Christi offen verkünden zu können. Dies freilich ist ihre unabdingbare Grundlage für jede ehrliche Koexistenz. Inzwischen kämpft sie weiter – nicht auf dem Felde der Politik und Wirtschaft, wie man ihr immer wieder fälschlich nachgesagt hat, sondern mit ihren eigenen Waffen: der Standhaftigkeit ihrer Gläubigen, dem Gebet, der Wahrheit und der Liebe...« (325). Vorbereitet war diese Ansprache offenbar schon durch P. Gundlach, einen der engsten Berater des Papstes, der eine Woche vorher in Königstein erklärt hatte: »Die Kirche wird unter allen Umständen alle Möglichkeiten suchen, um ein Minimum von Seelsorge in Gebieten zu sichern, wo heute keine ist. Und sie wird alle Wege gehen, die dies einigermaßen sicherstellen. Sie wird alle Wege suchen, um der Seelen willen, die der Lehre entbehren, der Sakramente; aber das ist kein inneres Hineingehen und Hinüberwechseln zum Kommunismus« (326). Otto B. Roegele meinte freilich damals, solche Unterscheidungen seien zu fein, um sie dem Volk klarzumachen. Nach Stehle freilich ging es weniger um doktrinaire Unterscheidungen als vielmehr um das pragmatische Grundmuster aller vatikanischen Ostpolitik, die sich seit 1917 bis auf den heutigen Tag darin nicht geändert habe.

Geändert hat sich lediglich unter Johannes XXIII. der Stil dieser Politik: es geht nun ohne Diplomatie, durch einen Mann, der unter den beiden Pius-

Päpsten als Diplomat gedient hatte, der aber aus einer gänzlich undiplomatischen Einstellung, in der sich Gottvertrauen, Weltfrömmigkeit und Bauernweisheit verbanden, auf ganz unkonventionelle Weise einen Durchbruch erzielte, ähnlich mystisch wie d'Herbigny, aber mit anderem Erfolg.

So erweist sich nach Stehle Johannes XXIII. auch in der »Ostpolitik« als eigentlicher Brückenbauer zwischen zwei Perioden vatikanischer Ostpolitik, jener Pius' XII., die von diplomatischen Koexistenzversuchen bis zur scharfen Auseinandersetzung reichte, und jener Pauls VI., der die letzte festgefahrene Wende Pius' XII. in einem neuen diplomatischen Ansatz wiederaufnahm und in einer neuen veränderten Welt weiterführte.

Der regierende Papst war über drei Jahrzehnte Mitwirkender der Diplomatie der beiden Pius-Päpste und kannte sie besser als sein Vorgänger. Im Schatten Pius' XII. wuchsen ihm Zweifel, ob man den 70 Millionen Katholiken im Osten mit der Waffe des Bannstrahls helfen konnte, Zweifel, die schon Pius XII. gekommen waren.

So versuchte er nicht im theoretischen Dialog, sondern in praktisch-pastoralen Aktionen einen *modus vivendi* mit dem Kommunismus zu erreichen, wobei er sich freilich von Anfang an klar gegenüber dem marxistischen Atheismus abgrenzte (346).

Stehle schildert dann im einzelnen die verschiedenen Etappen der vatikanischen Ostpolitik: »Nicht überall; nicht überall in denselben Formen und mit gleicher Stetigkeit, nicht immer von Ergebnissen gekrönt. Aber nunmehr entschlossen und mit einer – so könnte man sagen – schwerlich wieder umkehrbaren Bewegung« (Casaroli) (348).

Daß diese Ostpolitik auch auf Schwierigkeiten stößt, zeigt sich nicht nur in dem Kompromiß, den der Vatikan mit der Tschechoslowakei schließen mußte, wo zweifellos sehr fragwürdige Priester aus der Pax-Bewegung zu Bischöfen ernannt wurden; das zeigt auch die Art und Weise, mit wie wenig Energie die neuen ungarischen Bischöfe den kirchlichen Religionsunterricht mit der Regierung aushandelten, worüber Stehle allerdings nichts berichtet. Das zeigt aber vor allem die Haltung des polnischen Episkopats, wo der Primas die Hauptstadt verließ und nach Gnesen ging, als Erzbischof Luigi Poggi in Warschau eintraf. Dort in der ältesten Kathedrale des Landes hielt der Primas eine Predigt, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig ließ. Eingepackt in die Ergebenheit gegenüber dem Heiligen Stuhl, erklärte der Primas mit Nachdruck, daß die polnischen Bischöfe – also keineswegs der Vatikan – alle Anstrengungen unternommen hätten, mit dem Staat die Möglichkeit einer Koexistenz auszuhandeln. Diese Rede wurde freilich erst gehalten, als Stehles Buch schon erschienen war.

Zum Schluß zieht Stehle ein Fazit der vatikanischen Ostpolitik, die behutsam der Ostpolitik der westlichen Staaten folgt. Ihre Linie faßt er in vier Thesen zusammen:

»1. Klassische Konkordatspolitik ist kein Modell mehr für Vereinbarungen mit kommunistischen Regierungen, denn sie würde ein größeres Maß von gegenseitiger Anpassung voraussetzen, als für beide Seiten wünschbar ist. Die klare Abgrenzung von Kirche und Staat, die – einvernehmliche – Trennung der Sphären ist vorzuziehen.

2. Teillösungen, auch solche, die nicht schriftlich fixiert werden oder nur Testcharakter haben, sind – weil sie Konkretes bewirken können – Globalabmachungen vorzuziehen, die viel schwerer zu erreichen sind und dann meist allzu labil bleiben. Deshalb sind diplomatische Beziehungen weder als erster Schritt anzustreben noch als letzter unumgänglich. Sowenig jedoch der Vatikan bestehende diplomatische Beziehungen jemals abbrach, sowenig verweigerte er sie Staaten, die sie wünschen.

3. Nicht Prestigepositionen, nicht politische Resistenz oder Kollaboration muß abgesichert werden, sondern praktische Seelsorge. Sie schließt nicht nur Kult-, sondern Bekenntnis- und Lehrfreiheit ein. Da die Sicherung der Menschenrechte auf Religionsfreiheit (in diesem Sinne) nur in einer friedlichen Welt möglich ist, wird die Teilnahme des Vatikans an Ost-West-Entspannungsversuchen (zum Beispiel an der europäischen Sicherheitskonferenz) zu einer Voraussetzung seiner Ostpolitik und ihrer Glaubwürdigkeit.

4. Vorrang hat – theoretisch – das Verhältnis zur Sowjetunion, obschon es am schwierigsten zu regeln ist. Nur wenn in Moskau die Einsicht Boden gewänne, daß eine Kirche, deren Oberhaupt im Ausland residiert, kein innenpolitischer Störfaktor sein muß (auch kein nationaler), daß sie vielmehr den inneren Frieden stärkt, wenn man sie selbst in Frieden läßt – nur dann würde Moskau auch den Staatsführungen seiner osteuropäischen Verbündeten die Genehmigung für weitergehende, stabilere Regelungen geben« (403).

Stehle sieht die einzige Alternative zu dieser Ostpolitik im Rückzug auf die frühen fünfziger Jahre.

Stehles Buch ist zweifellos das erste seiner Art, das versucht, aus Kenntnis der bisher zugängigen Akten und persönlicher Erfahrung der Ostpolitik des Vatikans gerecht zu werden, wobei ihn freilich seine persönliche Sympathie für diese Politik wenig kritisch eingestellt sein läßt.

Das erste, was zunächst an dieser vatikanischen Ostpolitik auffällt, ist ihre Unsicherheit, wie sehr sie sich zunächst von einem gewissen religiösen Enthusiasmus leiten ließ und dabei nicht selten Abenteueraturen zum Opfer fiel, wie sehr sich gerade auch Pius XI. täuschen ließ.

Papst Pius XII. kommt in Stehles Buch nicht allzu gut weg. Und doch scheint er uns, auch nach Stehles Buch, der gewesen zu sein, der am klarsten das totalitäre System des Bolschewismus durchschaute. In keinem Fall aber möchten wir Stehles Urteil unterschreiben, daß er sein inneres Gewissen der »Kirchenräson« opferte. Die Staatsräson mag sich nach der Lehre Machiavellis im Konfliktfall über die Gebote der Religion, der Sittlichkeit, des Rechts hinwegsetzen. Aber es ist absurd, von einer »Kirchenräson« im gleichen Sinn zu reden. Von Anfang an ging es der vatikanischen Ostpolitik – man mag sie Pastoralpolitik oder sonstwie nennen – sicher immer nur um das »Heil der Seelen«, wie man es vielleicht mit einem heute nicht mehr üblichen, aber deswegen nicht falschen Ausdruck bezeichnen könnte. Es geht nicht um die Macht und Herrschaft der Kirche, und nicht einmal ein Mann wie Mindszenty, der so stark vom weltlichen Recht des ungarischen Primas durchdrungen war, hat die Dinge anders gesehen.

Die Situation, vor die Pius XI., Pius XII., Johannes XXIII. und heute Paul VI. gestellt sind, ist im Grund die gleiche: Wie kann der Kirche in einem atheistischen System ein Platz eingeräumt werden, in dem sie ihren Gläubigen die freie Aus-

übung der christlichen Religion sichert. Diese Situation ist in der russischen Sowjetrepublik um so schwieriger, als Rußland in seiner ganzen Geschichte nur eine Kirche kannte, die aufs engste mit dem Staat verbunden war, während die Kirche des Westens in jahrhundertelangen Kämpfen gegen die Staatsgewalt die Freiheit vom Staat und, gewiß nicht immer mit ihrem Einverständnis, schließlich die Trennung von ihm erlangte.

Wenn nach Stehle die Tendenz der vatikanischen Ostpolitik die klare Abgrenzung von Kirche und Staat ist, die Trennung beider Sphären, so ist das im Grundsatz richtig. Die Bischöfe der betroffenen Länder sehen darin die einzige Möglichkeit für das Überleben der Kirche, weil der totalitäre Staat, anders als die freiheitliche westliche Demokratie, den Menschen nicht nur als Gemeinwesen, sondern auch als Individuum bis ins Innerste fordert. Während aber die Kirche dieses Innerste, das Gewissen, anspricht, um den Menschen über sich hinaus an Gott zu verweisen, setzt sich der totalitäre Staat, zumal der atheistische, selbst als letzten Wert. Warum sind denn so viele Priester in den Gefängnissen, in Arbeitslagern, konzentriert in alten Klöstern? Warum dürfen sie nicht ihrer seelsorglichen Aufgabe nachgehen? Doch nur deswegen, weil sie die Lehre Christi verkündeten, nicht weil sie Politik trieben und weil sie damit den totalitären Staat im Innersten trafen.

Wenn der Vatikan wirklich bestrebt wäre, die Trennung von Kirche und Staat strikt durchzuhalten, dann könnte er zwar versuchen, mit den jeweiligen Staaten einen *modus vivendi* zu finden, aber er sollte sich hüten, diplomatische Vertreter gleich welchen Ranges in die Ostblockstaaten zu senden. Nicht umsonst fürchten die Bischöfe der betroffenen Länder, daß damit die strikte Trennung von Kirche und Staat durchbrochen werden könnte. Überdies würde der Vatikan im wohlverstandenen eigenen Interesse handeln: er mag noch so sehr behaupten, daß eine diplomatische Vertretung bei einem totalitären System keineswegs die Anerkennung dieses Systems bedeute. Dieser Grundsatz mag für freiheitliche Regierungsformen gelten. Für den totalitären Staat, der alles und jedes, auch das Gewissen, in seinen Dienst und Zwang stellt, gilt das nicht mehr. Es besteht die Gefahr, daß der Vatikan als Komplize solcher Systeme angesehen wird. Man hat den Eindruck, als habe der Vatikan diese Seite des Totalitarismus noch nicht durchschaut, als habe er keine Erfahrung damit; schließlich war der Faschismus, gemildert durch die *humanitas* des italienischen Volkes, niemals derart totalitär wie Nationalsozialismus und Kommunismus.

In der Auseinandersetzung mit den totalitären Systemen kommt dem Papst ganz sicher eine entscheidende Rolle zu, aber eher in dem Sinn: »Du aber stärke deine Brüder« (Lk 22, 32). Auf diesen liegt die Hauptlast. Sie tragen die erste und eigentliche Verantwortung für die Kirche ihres Landes. Gewiß besteht heute die Gefahr, Stellung und Verantwortung der Ortskirchen zum Schaden der Gesamtkirche zu übertreiben. Aber auf der anderen Seite sollte man die starke Stellung, die das Vatikanische Konzil den Teilkirchen zuschreibt, nicht nur als lästiges Hindernis betrachten, sondern eher als eine gerade noch zur rechten Zeit kommende Hilfe des Heiligen Geistes in der Auseinandersetzung mit den totalitären Systemen, die mit der Niederlage des Dritten Reiches noch keineswegs erledigt sind. Ortskirche und Gesamtkirche sind die eine Kirche, und nichts wäre schädlicher als einen Gegensatz zwischen ihnen zu konstruieren oder herbeizuführen. Es ist zwar nicht zu zweifeln,

daß der Vatikan versucht, über die Ortskirchen genaue Erkundungen in den verschiedenen Ländern anzustellen, auf ihre Wünsche und Nöte einzugehen. Aber allzu oft gewinnt man den Eindruck, daß die Ortskirchen von Initiativen des Vatikans überrascht werden und nicht selten deren Nutzen bezweifeln.

Gewiß ist die Hilfe des Papstes für seine Brüder erwünscht – wer die Zeiten des Dritten Reichs erlebt hat, weiß, welche Hilfe damals Rom für die deutsche Kirche bedeutete. Aber dann sollte der Vatikan auch dafür sorgen, daß mit derart delikat-ten Aufträgen nur Männer betraut werden, die eine genaue Kenntnis der geschichtlichen und heutigen Wirklichkeit haben. Es darf einem päpstlichen Abgesandten nicht passieren, daß er sich die Diktion der einen Seite zu eigen macht und von »Befreiung« spricht, die nichts anderes war als die auf Stalins Befehl hin geschehene Vertreibung von Millionen Deutscher aus ihrer gewiß nicht polnischen, sondern deutschen Heimat. Schon die Klugheit müßte es raten, sich einer solchen Diktion nicht einmal zu nähern, da es schließlich eben diese Deutschen und ihre Kinder sind, die mit ihrem Geld zum großen Teil das missionarische und entwicklungstechnische Werk der Kirche ermöglichen.

Überdies könnte eine Unkenntnis oder Außerachtlassung der Geschichte noch schlimmere Folgen zeitigen. Sie könnte die vatikanische Ostpolitik zur Wegbereiterin eines kommunistischen Europas machen, deren erstes Opfer ganz gewiß Polen wäre, dessen Existenz es auslöschte. Solche Gefahren sind keineswegs eine Schwarzmalerei für den, der die deutsch-russischen Beziehungen der Vergangenheit und den Sowjetimperialismus der Gegenwart kennt.

Zwei weitere Ansichten Stehles möchten wir zur Diskussion stellen: Er hält offenbar nicht viel von der Aufforderung zur Standhaftigkeit und zum Gebet, vor allem dann nicht, wenn solche Aufforderungen vom sichern Hort der Freiheit aus geschehen. Da ist natürlich etwas Wahres daran. Trotzdem scheint uns damit das innerste Wesen der Kirche als einer *Communio* verkannt zu sein, einer Gemeinschaft des Gebetes, des eucharistischen Opfers, einer Gemeinschaft mit dem kreuztragenden Herrn. Zugegeben: hier handelt es sich um Kräfte, die sich zunächst dem Historiker entziehen, für die vor allem der heutige Mensch wenig oder keinen Sinn mehr hat. Aber auch der Historiker muß sehen, daß sie im Selbstverständnis der geschichtlichen Kirche eine entscheidende Rolle spielen, angefangen vom Gebet der Urkirche für Petrus, der wunderbar aus dem Gefängnis befreit wurde (Apg 12, 6 ff.), bis hin zu den Meßfeiern in den Kerkern der Gestapo und den Arbeitslagern der Sowjets. Diesen bedrängten Brüdern die Hilfe des Gebets versprechen, ihnen Mut zum Bekenntnis des Glaubens zurufen, auch wenn dies von außen geschieht, kann im gegebenen Fall mehr Kraft und Bedeutung haben als irgendein diplomatisches Verhandeln der Kirche.

Das Zweite ist die Frage nach der Struktur der Kirche. Stehle hat ganz gewiß recht, wenn er sagt, Fragen der Struktur spielten für die römische Kirche eine größere Rolle als für irgendeine andere. Die Kirche – natürlich auch die orthodoxe – kann nicht auf Bischöfe und Priester verzichten, damit das Wort Gottes recht verkündet und die Sakramente gespendet werden. Die Kirche, an erster Stelle für die römische Kirche der Papst, muß alles tun, um in einem Land Bischöfen und Priestern das seelsorgliche Arbeiten zu ermöglichen, sie muß, wo sie fehlt, versuchen,

eine Hierarchie aufzubauen. Man kann in keinem Fall bezweifeln, daß dies allein der Sinn und das Ziel der vatikanischen Ostpolitik war und ist.

Aber – es mag einem Nichttheologen nicht allzu hart angekreidet werden – es ist nicht richtig, was Stehle schreibt: »Ohne Sakramente kein Seelenheil« (14). Denn erstens kann das Sakrament der Taufe von jedem gespendet werden, auch von einem Nichtchristen, wenn er nur ein Sakrament spenden will. Zweitens kann der Glaube, der unlöslich mit der Taufe verbunden ist, auch von Laien verkündet, von den Eltern den Kindern weitergegeben werden. Gewiß kann das nur für Notzeiten der Kirche gelten, wenn keine andere Lösung möglich ist. Man braucht noch lange kein Vertreter einer »charismatischen«, nicht institutionalisierten »Struktur« der Kirche zu sein, wenn man der Ansicht ist, daß es in manchen Fällen besser ist, dort nämlich, wo keine Bischöfe anzutreffen sind außer solchen, die keine unerschrockenen Sachwalter Christi sind, wo man keine Männer findet, die Gott mehr gehorchen als den Menschen, die eher Mitarbeiter und Helfer eines atheistischen Regimes sind. Der Heilige Geist, der weht, wo er will, wird gerade in solchen Notzeiten der Kirche wirksam beistehen.

Diese kritischen Fragen sollen das Verdienst Stehles nicht schmälern. Er hat als erster versucht, gewiß nicht unparteiisch, an Hand der heute zugängigen Quellen und persönlicher Erfahrungen die Grundzüge der vatikanischen Ostpolitik herauszuarbeiten. Es ist zu vermuten, daß später – aber das wird erst sein, wenn die Akten des Vatikans darüber geöffnet werden – manches in anderem Licht erscheinen wird, als er es gezeichnet hat. Das ist aber ein normaler Vorgang der geschichtlichen Forschung.

Daß des Verfassers Sympathien dieser Ostpolitik gehören, wird aus dem Buch deutlich. Man kann es ihm nicht übelnehmen, daß er keine andere Alternative dazu sieht als einen Rückzug auf den »Kalten Krieg«. In solchen Fragen spielt das Abwägen und das Ermessen eine entscheidende Rolle. Nur sollte man jene, die dieser Politik mit Vorbehalt begegnen, nicht weil sie ihre Notwendigkeit bezweifeln, sondern weil sie ihre Methoden nicht immer billigen, nicht als kleine Geister provinziellen Zuschnitts abtun. Es kann in der Kirche echte Meinungsverschiedenheiten geben, gerade in politischen und kirchenpolitischen Fragen, nicht weniger aber auch in Fragen pastoralen Vorgehens. Die vatikanische Ostpolitik, wie immer man sie nennen mag, gehört zu diesen Fragen, wenn man nur sieht, daß es sich nicht um Politik im eigentlichen Sinn handelt, sondern um die pastorale Sorge des Papstes für die Gesamtkirche.

Demokratie durch Demoskopie?

Ein Gespräch zwischen Joachim H. Knoll und Elisabeth Noelle-Neumann

Der Göttinger Jurist Werner Weber hat schon in den fünfziger Jahren in einer Analyse unserer politischen Wirklichkeit geurteilt, daß der Bürger in großflächigen, demokratisch verfaßten Staaten mediatisiert sei. Das heißt, daß sich seine politische Rolle auf die Akklamation vorgefertigter Listen beschränke, daß ihm Räume fehlten, innerhalb deren er sein politisches Engagement praktizieren könne. Der Weg zurück zur plesbisitären, im individuellen Ausdruck gründenden Demokratie, zurück in die Überschaubarkeit und die bürgerliche Sachkompetenz ist verstellt. Unsere Verfassung hat zu Recht der repräsentativen Demokratie einen Zuschlag erteilt. Werner Weber konnte, als er seine Schrift über die Spannungen und Kräfte der bundesrepublikanischen Wirklichkeit vorlegte, noch nicht voraussehen, zu welchen Folgen das Votum für die repräsentative Demokratie führen werde. In der Gegenwart konkurrieren zwei Tendenzen. Auf der einen Seite, vielleicht zufolge der komplizierten Struktur, wird die repräsentative Demokratie verfestigt, die juristisch eingezäunte Sachkompetenz läßt dem spontanen Willen der Wahlbürger nur wenig Freiräume. Auf der anderen Seite regt sich politisches Bewußtsein in Form von Bürgerinitiativen innerhalb der Bezirke, in denen Überschaubarkeit vorhanden und demzufolge noch individuelle Sachkompetenz möglich ist. In diese Situation tritt nun die Sorge ein, daß der Bürger gar nicht mehr entscheidungsbefähigt ist, daß seine Wahl nicht mehr sachlich begründbar erfolge, daß er sich Parolen, Personen oder Prophetien anschließe, die seinem Bedürfnis nach Identifikation entsprechen. Kommt die Mutmaßung hinzu, daß er geneigt sei, sich erkennbaren Trends und Meinungen anzuschließen, gewissermaßen der Bürgerpathologie zu folgen, nach der man sich an der Mehrheitsmeinung zu orientieren und sich dem politischen Trend anzuschließen habe. An dieser Stelle wird dann wiederholt die Denunziation laut, daß gerade dieser Neigung die Demoskopie entspreche. Sie veranlasse durch Trendanalysen, durch Sympathiezahlen die große Masse der Unentschlossenen, sich mit der Mehrheit im Wahlverfahren zu solidarisieren, sie mache also Wahlen und Wahlergebnisse. Diese Annahme, daß Demoskopie die demokratischen Wahlentscheidungen maßgeblich beeinflusse, sei eine These, die ich Ihnen, Frau Professor Noelle-Neumann, zunächst vorlegen will. Ich darf unsere These wiederholen: Demoskopie beeinflusse maßgeblich demokratische Wahlentscheidungen und sie *make* solchermaßen Wahl und Wahlergebnisse.

Noelle-Neumann: Ich glaube, daß diese Vorstellung zu einfach ist. Die Vorstellung, daß Wähler – vielleicht vor allem unentschlossene Wähler – in der Zeitung auf eine Prozentzahl stoßen, nach der die Mehrheit plant, SPD oder CDU zu wählen, und daraufhin selbst beschließen, sich für diese Mehrheitspartei zu entscheiden, diese Vorstellung enthält eine grobe Verkennung, wie wichtig den meisten Menschen ihre Stimmabgabe ist. Die Partei, zu der man sich bekennt, das ist oft eine über mehrere Generationen zurückgehende Familientradition, schon der Großvater war Sozialdemokrat oder ein Anhänger des Zentrums. Von solch einer Familien-

tradition abzukommen, braucht sehr kräftige Einflüsse, die gewiß nicht von einer Prozentzahl in der Zeitung ausgehen können. Oder: für viele ist ihre Entscheidung eine Frage ihrer Weltanschauung, beispielsweise ihres christlichen Bekenntnisses. Der Zusammenhang zwischen Konfession und Kirchenbesuch und der Stimmabgabe für CDU oder SPD ist auch heute noch sehr stark. Eltern, die beunruhigt sind über die Schulpolitik, beschließen, die Partei, die diese Schulpolitik deckt, nicht mehr zu wählen, wie man das etwa bei den letzten Landtagswahlen in Hessen beobachten konnte. Bedenken Sie, welche kraftvollen Motive in allen diesen Fällen die Entscheidung für eine Partei prägen. Der Gedanke eines bloßen demoskopischen Mitläufertums ist demgegenüber doch sehr blaß und unwirklich.

Übrigens ist auch folgendes zu bedenken: Bei uns in der Bundesrepublik, aber interessanterweise ebenso in England und in Frankreich, sind schon seit einigen Jahren die politischen Lager, die sich gegenüberstehen, etwa gleich stark. In dieser Situation kann auch die Demoskopie nur eben dieses Beinahe-Gleichgewicht bestätigen. Sie hat gar keine Gelegenheit, massivere Mehrheiten zu melden, die erforderlich sind, um Mitläuferbewegungen auszulösen. Und außerdem — ich würde immer denken, daß gegenwärtig vergessen wird, wie stark die Abneigung der meisten Menschen gegen Zahlen ist. Zahlen sind etwas Abstraktes. Viele Menschen sagen sogar mit besonderem Nachdruck: »Ich interessiere mich nicht für Mathematik«, oder: »Ich rechne nicht gern.« Das heißt, der Mensch hat ein sehr zwiespältiges, eher negatives Verhältnis zu Zahlen. Das überträgt sich auch auf die Demoskopie. Wir haben viel damit zu kämpfen, daß die Demoskopie, weil sie in Zahlen spricht, etwas Unsympathisches an sich hat.

Knoll: Man könnte natürlich auf der anderen Seite sagen, daß Zahlen eindeutig und daß sie handlicher zu verwenden sind als Wenn- und Aber-Sätze; das würde doch für die Zahl sprechen.

Noelle-Neumann: Die Aussagekraft der Zahl, ihre Beweiskraft, die Zahl als Argument — das ist sicher wirksam, wo das Rationale überwiegt. Ein Politiker, der sich informieren will, ein Vorstand, der ein Marktforschungsreferat hört, wird die Zahl als Informationsmittel schätzen, und Sympathie oder Antipathie gegenüber Zahlen werden in solcher Situation kaum eine Rolle spielen. Auch der Journalist wird den rationalen Gehalt einer Zahl wohl würdigen. Das ist aber eine ganz andere Welt als die Welt, in der die Bevölkerung über ihre Wahlentscheidung nachdenkt.

Ich möchte an dieser Stelle eine eigentümliche Beobachtung erwähnen, die wir vor allem im Wahlkampf 1965 und im Wahlkampf 1972 gemacht haben und die eigentlich klar widerlegt, daß Trends in der Stärke der Parteien durch Demoskopie ausgelöst werden. Wir pflegen etwa zwölf Monate vor einer Bundestagswahl zuerst und dann mit dem näherkommenden Wahltermin immer wieder die Frage zu stellen: »Wissen kann das natürlich niemand, aber was glauben Sie, wer die kommende Bundestagswahl gewinnt, wer die meisten Stimmen bekommt: die CDU oder die SPD?« Nun die eigentümliche Beobachtung: Sowohl 1965 wie 1972 änderten sich die Wahlabsichten der Bevölkerung über viele Monate hinweg gar nicht. Zugleich aber wuchs 1965 die Zahl derer, die einen CDU-Sieg erwarteten, immer weiter an, und umgekehrt verstärkten sich 1972, während die demoskopisch gemeldeten Parteilager gleich groß blieben, immer wieder die Erwartungen, die SPD werde siegen.

Wenn die demoskopisch gemeldete Stärke der Parteien gleichblieb, aber die Erwartung des Sieges einer dieser Parteien ständig zunahm, dann haben wir es doch eindeutig mit einem Trend zu tun, der nicht durch demoskopisch ermittelte und veröffentlichte Parteizahlen ausgelöst sein konnte. Wodurch also wurde er ausgelöst? Wir glauben heute, daß der einzelne ein sehr wachsames Wahrnehmungsvermögen für ein vorherrschendes oder sich verstärkendes Meinungsklima hat. Er braucht dazu keine demoskopischen Prozentzahlen, die er aus der Zeitung entnimmt. Er spürt die Zuversicht, die unterschiedliche Kampfbereitschaft oder Überzeugung von der Richtigkeit der eigenen Sache bei einem der beiden Parteilager und eine gewisse Mutlosigkeit bei dem anderen, auch wenn zahlenmäßig die beiden Lager vielleicht gleich sind. Der einzelne beobachtet solche unterschiedliche Sicherheit und Zuversicht an seinem Arbeitsplatz im Gespräch mit den Arbeitskollegen, oder Eltern, die zusammenkommen zu einem Elternabend, machen derartige Beobachtungen oder Familienangehörige, die in ein politisches Gespräch geraten. Wir glauben zum Beispiel, daß über Weihnachten immer wichtige Meinungsbildungsprozesse stattfinden, da kommt die Familie nämlich mehr als sonst zusammen, und die Familienangehörigen mit Autorität – in bezug auf Politik – prägen dann, überzeugen andere Familienmitglieder. Und so bildet sich in Wirklichkeit die Meinung unter Menschen.

Knoll: Das würde natürlich voraussetzen, daß es die sprechende und gesprächige Familie noch gibt; ich beobachte dagegen, daß in der Gegenwartsfamilie weithin die Kommunikationsbezüge abgekappt sind und daß wir demzufolge eher mit zunehmender Sprachlosigkeit konfrontiert sind.

Noelle-Neumann: Aber es gibt doch Untersuchungen, nach denen Menschen im Durchschnitt pro Tag vier bis fünf Stunden sprechen – wieviel Zeit sie zuhören, wollen wir einmal offenlassen. Das sind Meßergebnisse, die in Amerika durch am Körper befestigte Instrumente aufgezeichnet wurden. Wenn Sie sich vergegenwärtigen, wieviel unmittelbarer persönlicher Einfluß zwischen Menschen durch so viel Sprechen ausgeübt wird, dann wird vielleicht noch einmal ganz klar, wie leichtgewichtig vergleichsweise eine demoskopische Prozentzahl in der Zeitung sein muß.

Knoll: Vielleicht können wir nun, um unserem Gespräch einen weiteren Fortgang zu geben, einige systematische Überlegungen einbringen. Mir geht es zunächst um den historischen Aspekt unseres Themas. Ich habe aus der Literatur über Demoskopie gelernt, daß bereits am Ende des achtzehnten Jahrhunderts Umfragen angestellt wurden; es wird in der Literatur auch darauf hingewiesen, daß bereits am Ende des vorigen Jahrhunderts im Verein für Sozialpolitik unter maßgeblicher Beteiligung Max Webers Interesse an demoskopischen Techniken vorhanden gewesen sei. Ich meine, daß die Demoskopie aufgrund ihrer methodischen Sicherheit heute eigentlich nicht mehr der geschichtlichen Rückversicherung bedarf. Aber mir scheint doch der Hinweis wichtig, daß die deutsche Demoskopie wesentliche Anstöße durch amerikanische Vorbilder erfahren hat, und in diesem Zusammenhang wird stets darauf hingewiesen, daß Sie sich, Frau Noelle-Neumann, 1937/38 in den Vereinigten Staaten über die dort verwandten Techniken der Meinungsforschung informiert haben und daß die erste Publikation über Meinungsforschung Ihre, von Emil Dovifat betreute Dissertation »Amerikanische Massenbefragung über Politik und Presse« gewesen ist.

Die Frage, die sich hier stellt: Wie würden Sie in der Rückschau den Ertrag Ihrer Arbeit werten, und wie weit hat sich unsere Demoskopie von amerikanischen Vorbildern entfernt, geht andere Wege, hat sich von den Vorgaben emanzipiert?

Noelle-Neumann: Ich glaube, daß die Umstände für die Entwicklung der Meinungsforschung in Deutschland besonders günstig gewesen sind. Und zwar nicht nur, weil wir eine sehr frühe Tradition in Umfragen, in Meinungsforschung haben. Ich denke an die großen deutschen Umfragen in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, zum Beispiel eine Umfrage 1848 über die Lage der Landarbeiter in den ostelbischen Gebieten oder eine andere, 1875, über die Auswirkungen des Fabrikgesetzes zum Beispiel, ob die Vorschriften für die Lehrlingsausbildung dieses Fabrikgesetzes befolgt wurden. Diese großen Umfragen mit jeweils mehreren tausend Befragten sind später beinahe in Vergessenheit geraten. Sie werden aber in der Welt anerkannt und heute in Buchveröffentlichungen wieder bekannt gemacht, zum Beispiel in einem in den USA geschriebenen Buch über die Entwicklung der empirischen Sozialforschung in Deutschland zwischen 1848 und 1914. Leider gibt es dieses Buch noch nicht in deutscher Sprache.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wußte man dann über die deutsche Bevölkerung, wie sie dachte, was sie wollte, so wenig, daß allgemein ein Bedürfnis bestand, mit den neu entwickelten Methoden der Meinungsforschung diese Bevölkerung zu befragen, kennenzulernen. Nicht nur auf deutscher Seite bestand dieses Bedürfnis, bei deutschen Politikern. Sie wissen vielleicht, daß auch die Besatzungsmächte fast sogleich nach Kriegsende mit Repräsentativumfragen die Meinung der deutschen Bevölkerung erforschten. Ich selbst habe sofort im Sommer 1945 versucht, den Plan, den ich 1939 bei Abfassen meiner Dissertation gefaßt hatte – ich hatte 1938/39 als Studentin in den Vereinigten Staaten Material über Leserforschung und Meinungsforschung für diese Dissertation gesammelt –, zu verwirklichen und ein Institut für Meinungsforschung zu gründen.

Knoll: Wenn ich eine Frage dazwischenschieben darf – es ist einigermaßen verwunderlich, daß Sie sich im Jahre 1937/38 mit einer solchen Arbeit befassen konnten. In der Regel sind doch totalitäre Staaten wenig geneigt, Volkes Stimme in Reinkultur hören zu wollen. Hat es damals Auseinandersetzungen über Ihre Publikation gegeben, oder ist sie außerhalb des politischen Gespräches geblieben?

Noelle-Neumann: Nun, die hat es wohl gegeben, diese Auseinandersetzungen. Vielleicht ein Wort zur Entstehungsgeschichte dieser Doktorarbeit. Ich hatte das unerhörte Glück, als Studentin ein Stipendium für die Vereinigten Staaten zu bekommen, und das Thema meiner Dissertation, die ich drüben vorbereiten wollte, lautete: »Was tun die amerikanischen Zeitungen, um Frauen als Leserinnen zu fesseln?« Das ist eine unschuldige Aufgabe.

In den Vereinigten Staaten stellte ich bald fest, daß das Hauptmittel der Tageszeitungen, die Interessen der Leserinnen zu erkunden, Leserumfragen waren, und damit stieß ich auf die Meinungsforschung, die seit 1934 in dem von George Gallup gegründeten American Institute of Public Opinion Research schon eine feste Form gefunden hatte. Enthusiastisch wandte ich mich diesem neuen Gebiet zu. Für mich war die Meinungsforschung natürlich faszinierend, weil ich aus einem Land kam, in dem die öffentliche Meinung nicht ausgesprochen werden konnte. Ich war begeistert über eine Methode, die zeigen wollte, was die Menschen denken, und – muß ich im

Rückblick sagen – bemerkenswert arglos in dem Plan, das sei das richtige Thema für meine Doktorarbeit. Hier ist nun das große Verdienst meines Lehrers, Emil Dovifat, zu erwähnen, der natürlich keineswegs arglos und keineswegs naiv war, aber die Chance erkannte, daß dieses Thema – »Erforschung der öffentlichen Meinung«, mit meiner Arglosigkeit angepackt – auf diese Weise veröffentlicht werden konnte. Meine Arbeit enthielt nur am Anfang und am Ende ein paar Alibi-Bemerkungen, daß auch in der nationalsozialistischen Staatsform öffentliche Meinung eine große Rolle spiele, nur eben eine andere als im kapitalistischen Amerika. Innerhalb von acht Wochen wurden zweitausend Exemplare der Doktorarbeit verkauft – für eine Dissertation natürlich ganz unüblich. Der Verlag – übrigens der Frankfurter Verlag Moritz Diesterweg – wollte sofort eine Neuauflage drucken. Das wurde verboten.

Knoll: Ich meine, man kann einen ähnlichen Prozeß auch in der DDR feststellen. Für einige Zeit wurden dort Umfragen, soweit sie überhaupt angestellt wurden, nicht veröffentlicht, zumal wenn die Ergebnisse der offiziellen Meinung widersprachen.

Vielleicht können wir nun, ausgehend von solchen historischen Rückerinnerungen, einiges von Ihnen über das Instrumentarium erfahren, das heute den Demoskopien zur Verfügung steht. Es gibt in der Geschichte der Demoskopie einige klassische Belege für falsche und richtige Voraussagen; ich möchte nur ein Beispiel, das in der Literatur immer wieder genannt wird, erwähnen. Im Jahre 1936 prognostizierte George Gallup bei den Präsidentschaftswahlen exakt, während er bei der Präsidentschaftswahl 1948 auf den falschen Mann setzte. Abgehend von diesem konkreten Beispiel die Frage an den Experten: Wie kann der höchste Grad an Zuverlässigkeit erreicht werden? Ich kann natürlich nicht erwarten, daß Sie Ihre ganze Wissenschaft hier ausbreiten, aber vielleicht können Sie auf zwei Aspekte eingehen, nämlich auf den der Repräsentativität und auf den der Erstellung eines Fragebogens.

Noelle-Neumann: Entscheidend ist bei der Methode vor allem die Formulierung der Fragen und der Aufbau des Fragebogens. Das ist lange Zeit nicht klar gesehen worden. Übrigens auch in den Vereinigten Staaten nicht. Meine amerikanischen Kollegen geben heute auch zu, daß der Fragebogen in der wissenschaftlichen Arbeit allzusehr vernachlässigt worden ist. Man hat sich lange Zeit besonders stark mit dem repräsentativen Querschnitt beschäftigt, das heißt, der Frage: Wie müssen die Personen ausgewählt sein, die den berühmten Querschnitt der Zweitausend – wie es Paul Sethe einmal ausgedrückt hat – bilden? Es können übrigens auch tausend Personen sein, die man repräsentativ für das Interview auswählt, oder sogar fünfhundert.

Knoll: Darf ich mich an diesem Punkt einschalten, weil das wohl ein Aspekt ist, der von allgemeinem Interesse ist. Wie kommen eigentlich diese Zweitausend zustande? Jeder Laie, der von solchen Meinungsumfragen hört oder liest, fragt sich doch: Warum bin ich nicht dabei, wer vertritt mich eigentlich? In der Literatur wird deutlich gemacht, daß es zur Ermittlung der Repräsentativität mehrere Verfahren gibt.

Gehen wir aber von der Zahl Zweitausend aus – wie gelingt es Ihnen, zweitausend Personen zu ermitteln, die das Abbild unserer Gesellschaft ergeben?

Noelle-Neumann: Es gibt zwei verschiedene Verfahren. Ein Verfahren, bei dem der mathematische Zufall die entscheidende Rolle spielt. Es wird aus den Einwohn-

nermeldekarteien zum Beispiel jede hundertste Karte gezogen. Dann ist es nachweisbar so, daß der Zufall dafür sorgt, daß die so gezogenen Adressen zusammen einen repräsentativen Querschnitt umfassen. Nach eben solchem statistischen Zufallsverfahren werden auch die dreihundert bis vierhundert Orte ausgewählt, an denen im ganzen Bundesgebiet die Umfrage durchgeführt wird. Bei der Auswahl der Orte und bei der Auswahl der Haushalte oder Personen ist die Hauptsache, nach dem Grundgesetz zu verfahren, daß jeder Ort, jeder Haushalt, jede Person die gleiche statistische Chance haben muß, in die Auswahl zu kommen – ähnlich wie wenn bei einer Lotterie die Gewinnlose gezogen werden. Da möchte auch jeder Loskäufer sicher sein, daß er die gleiche Chance hat wie jeder andere Loskäufer, daß sein Los gezogen wird. Bei solchem Kartenziehverfahren ergibt sich also tatsächlich ein repräsentativer Querschnitt.

Knoll: Und das andere Verfahren?

Noelle-Neumann: Das andere Verfahren sieht so aus: Wir wissen, daß die Bevölkerung ab 16 Jahre zum Beispiel aus etwa 54 Prozent Frauen und 46 Prozent Männern besteht, oder daß zum Beispiel 18 Prozent der Bevölkerung über 65 Jahre alt sind. Wir kennen also die statistischen Proportionen der Bevölkerung, und nun werden die etwa 300 Interviewer, die bei einer Allensbacher Umfrage mit zweitausend Befragten mitwirken, angewiesen: »Befragen Sie 5 Frauen, 4 Männer, befragen Sie 3 unter 30 und 2 zwischen 30 und 45 und so fort, befragen Sie soundsoviel aus Arbeiterkreisen und soundsoviel aus der Berufsgruppe der Angestellten, und schließlich befragen Sie soundsoviel, die berufstätig, und soundsoviel, die nicht-berufstätig sind. Das nennt man Quotenverfahren.

Knoll: Ich möchte hier noch eine Folgefrage anschließen: Wenn wir von diesem Sample von zweitausend Personen ausgehen – mit welcher Fehlerquote muß man dann gemeinhin rechnen? Das ist ja gerade im Hinblick auf Wahlprognosen wichtig zu wissen.

Noelle-Neumann: Die statistische Fehlerquote beträgt in so einem Fall etwa zwei Prozent, eine bis zwei Prozent. Wir können zum praktischen Nachweis auch die fünf Allensbacher Wahlprognosen heranziehen, die das demonstrieren. Diese Prognosen stützten sich auf jeweils ungefähr 1 600 bis 1 800 Befragte. Und die fünf Wahlprognosen von 1957 bis 1972 – alle vor dem offiziellen Wahlergebnis, also vor der ersten Auszählung veröffentlicht – zeigen eine durchschnittliche Abweichung vom echten Wahlergebnis von unter ein Prozent. Die größte Abweichung, die für irgendeine der prognostizierten Parteien auftrat, betrug 1,9 Prozent.

Knoll: Nach diesen grundsätzlichen und methodischen Überlegungen möchte ich noch einmal auf Aspekte der Kritik zu sprechen kommen. Ich darf eine Kritik am Beispiel vorführen, wobei ich auch auf die Arbeit des von Ihnen geleiteten Instituts in Allensbach sehe. Die massivste Kritik an der Demoskopie wurde nach der Bundestagswahl 1965 laut. Noch kurz vor der Wahl veröffentlichte Allensbach ein Umfrageergebnis, demzufolge die Wahl in einem Kopf-an-Kopf-Rennen entschieden würde. Sie erklärten noch kurz vor der Wahl, Sie würden sich nicht wundern, wenn die SPD das Rennen machte. Tatsächlich sah das Wahlergebnis 1965 dann so aus: 47,6 Prozent CDU/CSU und SPD 39,3 Prozent. Am Abend der Wahl legten Sie dann die tatsächlich von Ihrem Institut erhobenen Daten vor. Ihre Prognose unterschied sich nur geringfügig vom tatsächlichen Wahlergebnis. Sie hatten prognos-

stiziert: CDU/CSU 48,5 Prozent gegenüber tatsächlichen 47,6 Prozent, SPD 38,5 Prozent gegenüber 39,3 Prozent. Dieser Vorgang erregte damals erheblich die Gemüter und veranlaßt auch heute noch zu der Frage, in welchem Maß demoskopische Umfrageergebnisse das Wählerverhalten beeinflussen. Wir hatten über diese Frage eingangs schon kurz gesprochen. Es mag sein, daß ich den Vorgang nicht exakt rekapituliert habe; aber kann es nicht sein, daß die These vom Kopf-an-Kopf-Rennen 1965 viele Wähler in traditionell CDU/CSU-nahen Gemeinden motiviert hat, an die Wahlurnen zu gehen? Meine Frage zielt nicht so sehr auf das konkrete Beispiel, auf das Sie sicher gern eingehen wollen, meine Frage lautet allgemeiner: Kann die Demoskopie nicht zumindest einen Mitläufereffekt in eine Richtung lenken, der für den Wahlausgang entscheidend werden kann?

Noelle-Neumann: Ich würde doch sagen, Herr Knoll, daß diese Frage sehr interessant ist, und zwar in prinzipieller Hinsicht. Die Situation 1965 war nämlich das Ergebnis einer, ich würde sagen – verfehlten – Geheimhaltungspolitik, wie sie die ganzen sechziger Jahre hindurch immer wieder gefordert worden ist. Weil die Befürchtung bestand, demoskopische Ergebnisse könnten das Wählerverhalten beeinflussen, wurde von unserem Verband, dem Arbeitskreis deutscher Marktforschungsinstitute, und von Politikern und Journalisten gefordert, unmittelbar vor Wahlen sollte man demoskopische Ergebnisse überhaupt nicht mehr bekanntgeben. Also Geheimhaltung.

Knoll: Liegt da nicht doch eine unterschwellige Befürchtung vor, man möchte einen solchen Mitläufereffekt ausschalten.

Noelle-Neumann: Ja, sicher. Ich würde sagen, das war der Grund. Aber was war der Effekt? Wir haben uns den überall erhobenen Forderungen damals gefügt, und, um ganz sicherzugehen, haben wir sechs Wochen vor der Bundestagswahl 1965 aufgehört, Fragen zur Wahlabsicht zu stellen. Das heißt, wir verfügten selbst nicht über irgendwelche neueren Ergebnisse, wie sich die Wahlabsichten der Bevölkerung nach dem 10. August 1965 weiterentwickelt hatten. Erst kurz vor dem Wahltermin – 19. 9. 1965 – setzten wir wieder mit der Umfrage ein, die die Grundlage unserer Prognose bilden sollte. Als wir unsere Umfragen zum Thema Bundestagswahl Anfang August eingestellt hatten, lagen CDU/CSU und SPD Kopf an Kopf, dies war die letzte Information, die wir veröffentlichten, und auch die letzte Information, die wir bis wenige Tage vor der Wahl selbst besaßen. Das eben von Ihnen erwähnte, kurz vor der Wahl veröffentlichte Interview, das mich in der Überschrift zitierte: »Ich würde mich nicht wundern, wenn die SPD gewänne«, ja, das lag bei dem betreffenden Journalisten drei Wochen in der Schublade.

Da keine neuen Informationen zu erwarten waren, fand er es spannender, dieses Manuskript in der letzten Woche, erst in der letzten Nummer der »Zeit« vor der Wahl ans Tageslicht zu bringen. Allerdings leider mit einer dreispaltigen Schlagzeile, die zu diesem Zeitpunkt nicht mehr stimmte. Zu einer solchen Situation wäre es nie gekommen, wenn laufend neue Umfragen durchgeführt und auch veröffentlicht worden wären. Wir sollten daraus eine Lehre ziehen. Wir selbst kamen damals in eine ausweglose Lage. Als wir mit der kurz vor der Wahl abgeschlossenen Umfrage feststellten, daß sich die Wahlabsichten entscheidend verändert hatten und einen klaren CDU-Sieg signalisierten, konnten wir – wie beim Mühle-Spiel – genau absehen, daß uns Vorwürfe gemacht werden würden, egal, wie wir reagieren, wie

wir ziehen würden. Hätten wir kurzfristig die Zahlen, die wir dann als Prognose hinterlegten, bekanntgegeben, so wäre uns mit Sicherheit die Absicht einer Wahlmanipulation zugunsten der CDU vorgeworfen worden, Erzeugung eines Trends. Würden wir schweigen, keine Information über die veränderte Stimmung der Wähler bekanntgeben, würden uns ebenfalls Vorwürfe gemacht werden wegen Irreführung der Öffentlichkeit, der noch immer unsere Kopf-an-Kopf-Resultate von Anfang August vorgesetzt wurden. Schließlich beschlossen wir, bei der einmal gemachten Ankündigung zu bleiben und bis zu dem Zeitpunkt, wo die Wahl vorbei war, nichts bekanntzugeben. Was uns das an Vorwürfen eingetragen hat, wissen Sie.

Knoll: Darf ich zum Schluß noch einen Gedanken zur Diskussion stellen: Kann es nicht sein, daß kommerzielle Unternehmen, und das sind ja demoskopische Institute, versuchen, im Geschäft zu bleiben und dann bei Befragungen Formen und Themen wählen, durch die die Auftraggeber nicht verärgert werden? Ich will nicht von Manipulationen sprechen, und ich weiß auch, daß das Instrumentarium zuverlässig eingesetzt wird, aber es scheint mir nicht abwegig, so etwas wie eine Anpassungsmentalität zu vermuten.

Ich möchte in diesem Zusammenhang die Frage aufwerfen, was denn der Hinweis auf Verbindungen einschließt, die einzelnen Instituten nachgesagt werden; so wird das Infas-Institut als SPD-nahestehend charakterisiert, und in bezug auf Allensbach wird gesagt, daß Sie nicht gerade ein sehr distanziertes Verhältnis zur CDU hätten. Wird nicht einmal durch diese Zuordnung der Mutmaßung Raum gegeben, es könne eine Anpassungsmentalität vorhanden sein, und wird zum zweiten nicht hinter die Glaubwürdigkeit der Institute ein Fragezeichen gesetzt?

Noelle-Neumann: Ich halte diesen Punkt für sehr ernst. Ich glaube, daß die immer wieder auftauchenden Hinweise »das der CDU nahestehende Allensbacher Institut« allein die Absicht haben können, unsere Ergebnisse als unglaublich erscheinen zu lassen, gefärbt zugunsten der CDU. Die Tatsachen selbst sind klar genug. Von je 100,- DM, die das Allensbacher Institut verdient, kommt weniger als eine DM von der CDU. Wir haben eine nach politischen Richtungen gemischt zusammengesetzte Mitarbeiterschaft, im Allensbacher Institut sind alle politischen Richtungen vertreten. Wenn wir eine Fragebogenkonferenz abhalten, dann sind vorsätzlich Mitarbeiter aller politischen Richtungen beteiligt, weil wir glauben, daß nur so die Fragen wirklich neutral formuliert werden und nur so wirklich zuverlässige Ergebnisse erzielt werden können. Wir glauben, daß ein Institut, das für eine Partei arbeitet, ob es will oder nicht, beim besten Bemühen eine bestimmte Färbung einfach übernehmen muß. Das ist meiner Ansicht nach unvermeidlich.

Knoll: Wir wissen natürlich, daß nach wie vor ein Rest an Unbehagen gegenüber dem Herrschaftswissen bleibt, das den Demoskopen nachgesagt wird. Am Ende unserer Überlegungen sollte ein Wort des Publizisten Paul Sethe stehen, das er im Hinblick auf die Demoskopen formulierte, die er Garanten für die Wiederherstellung der Demokratie nannte: »Unsere neuen Herren, über die viele Beobachter so wütend sind, sind in Wirklichkeit das Volk. Ein guter Demokrat sollte diese Herrschaft nicht beklagen.«

THEOLOGISCHE FAKULTÄTEN IN den Niederlanden. – Noch vor zehn Jahren gab es in den Niederlanden etwa fünfzig Priesterseminare. Darunter waren große, wie die der Diözesen und größeren Ordensprovinzen (Franziskaner, Dominikaner und Jesuiten); doch gab es auch kleine und sehr kleine. Ein Seminar z. B. zählte fünf Dozenten für zwölf Studenten.

L. Smits OFMCap war es, der seinerzeit die Frage aufwarf, ob eine derartige Parzellierung der Priesterausbildung förderlich sein könne. Seine Frage bezog sich nicht nur auf die Rentabilität der sehr kleinen Institute bei abnehmender Seminaristenzahl, sondern sie zielte auch und vor allem auf die Konzentration der qualifizierten Dozenten, um auf diese Weise den Anforderungen der Zukunft an eine angemessene Ausbildung der Seminaristen entsprechen zu können.

Nach einigen Jahren kam es dann zur Gründung von vier Hochschulen. Ihre Gründer waren jeweils eine oder zwei Diözesen, gemeinsam mit einigen Ordensprovinzen oder Kongregationen. So gründeten der Erzbischof von Utrecht, der Bischof von Groningen und die Provinziale der Franziskaner, Passionisten und Oblaten Mariens die Katholisch-Theologische Hochschule Utrecht (KTHU); sie nahm im September 1967 ihre Arbeit auf. Außer den vier Hochschulen in Tilburg, Heerlen, Amsterdam und Utrecht gab es die Theologische Fakultät der 1923 gegründeten Katholischen Universität Nijmegen.

Die Utrechter Katholisch-Theologische Hochschule – der Berichterstatter ist dort Professor für Kirchengeschichte – schloß 1970 ein Abkommen mit der Theologischen Fakultät der staatlichen Universität Utrecht, das die Zusammenarbeit zwischen beiden Institutionen regelt.

Die staatliche Fakultät der Universität Utrecht steht in der reformatorischen Tradition. Zur Zeit der Gründung der Universität (1936) hatte die »Niederlandsche Hervormde Kerk« (NHK Kirche) eine Vorzugsstellung in den Niederlanden inne. Sie umfaßt auch heute noch den größten Teil der reformier-

ten Christen (fast 40 Prozent der Bevölkerung sind Protestanten aller Bekenntnisse bei 40 Prozent Katholiken und über 20 Prozent Abständigen). Nach der napoleonischen Besatzung hatte man sich in den Niederlanden nicht für Doppelfakultäten entschieden; die nichtreformierten Kirchen gründeten vielmehr ihre eigenen Seminare. Die Katholiken verfügten damals übrigens auch nicht über Dozenten, um die Lehrstühle einer katholischen Fakultät bescheiden zu können: bis 1798 mußten katholische Priesteramtskandidaten im Ausland (Köln und Löwen) studieren. Als es im neunzehnten Jahrhundert dann zu einer Trennung innerhalb der NHK Kirche kam, gründeten die Dissidenten ihr eigenes Seminar.

Bis 1876 gehörten also die theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten lediglich einer Kirche an. Liberalismus und Positivismus setzten dem ein Ende: Die theologischen Fakultäten wurden zu (formell) »neutralen« Fakultäten für Religionswissenschaften erklärt. Die NHK Kirche erhielt auf Grund ihrer Rechte die Möglichkeit, aus eigener Autorität kirchliche Professoren an die Universitäten zu berufen, und zwar für die Fächer Dogmatik, praktische Theologie und die Disziplinen, die neben dem Vorlesungsstoff der staatlichen Professoren, z. B. Bibelwissenschaften, Kirchengeschichte usw., Examensfächer für jeden Kandidaten sein sollten. Die Prüfung für das kirchliche Amt wurde von einer kirchlichen Kommission gesondert abgenommen. Zur Finanzierung ihrer kirchlichen Dozenten und Mitarbeiter erhielt die NHK Kirche staatliche Unterstützung.

Diese Regelung trägt die Bezeichnung »duplex ordo«; ein Teil der Ausbildung steht unter der Verantwortung des Staates und der vom Staat ernannten Professoren; der andere Teil unter der Verantwortung der von der NHK Kirche ernannten Professoren. In der Praxis sieht das freilich etwas anders aus als auf dem Papier. Der Staat hat nach 1876 einen Katholiken nie zum Professor an staatlichen theologischen Fakultäten ernannt, wohl aber mehr als einmal einen Professor aus einer andern reformato-

rischen Kirche als der NHKirche. Einige kleine Kirchen, wie die Evangelisch-Lutherische, gründeten ihr Seminar bei einer staatlichen Fakultät; sie ließen ihre Studenten an der staatlichen Fakultät studieren, die Vorlesungen für das kirchliche Examen wurden aber nicht bei den kirchlichen Professoren der NHKirche absolviert, sondern bei den Dozenten des eigenen Seminars. Die dissidenten Reformierten und die Katholiken gründeten je eine »besondere« (eigene) Universität mit einer eigenen theologischen Fakultät. Die Katholische Universität Nijmegen besaß bis vor zehn Jahren nur »Oberstufen« innerhalb der theologischen Fakultät; zu ihnen zugelassen wurde nur, wer die Seminarstudien bereits absolviert hatte. Jetzt kann man schon vom ersten Semester ab in Nijmegen Theologie studieren.

Weil das niederländische Recht, wie gesagt, die Konstruktion der Doppelfakultät nicht kennt und die Aufteilung in staatliche und kirchliche Fächer kompliziert ist, erschien es naheliegend und vernünftig, durch faktische Zusammenarbeit Erfahrungen zu sammeln. Die vorläufige Vereinbarung zwischen der Utrechter Katholisch-Theologischen Hochschule und der Theologischen Fakultät der staatlichen Universität Utrecht mit einer Laufzeit von fünf Jahren wurde 1969/70 von der holländischen Regierung und der römischen *Congregatio pro studiis* approbiert.

Die Zusammenarbeit kommt zum Ausdruck in einer großen Zahl gemeinsamer Einrichtungen. So sitzt man zusammen in einem Haus, benutzt die gleichen Verwaltungseinrichtungen und die gleiche Bibliothek.

Weiter wird kooperiert in gemeinsamen »Fachgruppen«, deren Unterricht und Forschung, soweit es sich um anverwandte Fächer handelt, aufeinander abgestimmt werden. Der Verfasser dieses Berichts ist Mitglied der Fachgruppe »Kirchen- und Dogmengeschichte«. Die kirchlichen Professoren der NHKirche hatten in der Fakultät eine eigene Fachgruppe, bis 1970 eine katholische Fachgruppe für Dogmatik und Kirchenrecht gegründet wurde.

Außer der Katholisch-Theologischen Hochschule Utrecht schlossen 1970 auch ei-

nige Seminare kleinerer Kirchen ein Abkommen mit der Utrechter Universität: die Baptistengemeinden, die Frei-Evangelischen und die Alt-Katholiken. Sie stellten je einen eigenen kirchlichen Professor für die »kirchlichen Fächer« der betreffenden Kirchen.

Soweit die Struktur. Die praktische Zusammenarbeit vollzieht sich in der täglichen Lehre und Forschung. Über die Gestaltung des Unterrichts wird in einer Unterrichtskommission beraten, wo die Verantwortlichkeiten der einzelnen Fachgruppen schriftlich fixiert sind. Eine Anzahl von Fächern wird allen Studenten gemeinsam gelehrt: Hebräisch, Bibelgriechisch, Einführung in die Religionspsychologie und -soziologie, Teile der Bibelwissenschaft, Philosophie, Kirchen- und Religionsgeschichte. Ein oder zwei Dozenten halten für alle Studenten die Vorlesungen.

Andererseits wurde eine Anzahl von Disziplinen nach Konfessionen getrennt. Das sind zunächst alle Fächer, die im Auftrag der Kirchen von Theologieprofessoren betreut werden: Dogmatik, Kirchenrecht, Geschichte der eigenen Kirche in den Niederlanden, Praktische Theologie, alles, was sich auf die Amtsausbildung des Geistlichen bezieht: Homiletik, Katechetik, praktische Arbeiten (Probezeit) usw. Auch Spiritualität und Studentenseelsorge gehören dazu.

Zwischen den gemeinsamen und den nach Konfession getrennten Fächern liegt ein Bereich, für den Wahlmöglichkeiten bestehen. So kann sich der Student für eine der vier oder fünf in jedem Jahr angebotenen Arbeitsgruppen für Biblexegese entscheiden. Auch für die Kirchengeschichte der Jahre 800–1900 gibt es ein Doppelangebot. (Zu bestimmten Zeiten lesen dann beide Professoren zusammen.)

Die Wahl ist allerdings nicht ganz frei. Der Student kann in Religionsgeschichte zwar zwischen Islam und Hinduismus wählen, aber im Fach Patristik etwa geht es auch um Zeugnisse, die beim kirchlichen Examen vorzulegen sind. Mit Rücksicht darauf wurde ein zweifaches Angebot ausgearbeitet; wenn der katholische Student seinen eigenen Dozenten wählt, so genügt die bestandene Vorprüfung für die Zulassung zum kirchlichen

Examen. Der Student kann seine Wahl in der Kirchengeschichte so treffen, daß die Liturgiegeschichte und andere für einen katholischen Theologiestudenten wichtige Fächer mit erfaßt werden. Trifft er die falsche Wahl, ist einiges nachzuholen: bei der Zulassung zum kirchlichen Examen muß er das Zeugnis für Liturgiegeschichte vorlegen und für das Examen selbst Vorlesungen gehört haben über die Geschichte der eigenen Kirche in den Niederlanden.

Die Kirchen sagen sich: wir akzeptieren die gemeinsame Programmierung der sog. »Staatsfächer«, wenn nur bestimmte Punkte darin enthalten sind und der betreffende Student das Programm bei den eigenen »kirchlichen« Professoren absolviert hat. Für die Abgrenzung der Zuständigkeiten ist der Unterschied zwischen dem vor dem Staat gültigen Examen (und der Umschreibung der dafür geltenden Anforderungen) und dem vor der Kirche gültigen Examen (mit den von ihrer Seite geltenden Anforderungen) sehr praktisch: sehr vieles kann zusammenfallen, zugleich aber behalten die Kirchen die Hand mit im Spiel.

In der Praxis zeigt sich, daß die »alte« Fakultät aus dem protestantischen »sola scriptura« heraus in der Bibelwissenschaft und in der gesamten Theologie einen starken philologischen Akzent gesetzt hat. Auf katholischer Seite wurden dagegen mehr die Philosophie und in letzter Zeit auch Psychologie und Soziologie als Hilfswissenschaften angesetzt. In der Zusammenarbeit zeigt sich oft, daß der Trennungsstrich nicht entlang der Linie Rom/Reformation verläuft. Es stellt sich heraus, daß sogar die Sprache in den vier Jahrhunderten der Trennung eine unterschiedliche geworden ist.

Das letztere zeigt sich auch bei der Zusammenarbeit in der Forschung, die mehr beinhaltet als einen kollegialen Austausch über das, was man untersucht. Zwei Projekte laufen zur Zeit an: eine Geschichte der Exegese und ein Kapitel aus der niederländischen Kirchengeschichte.

Daneben bestehen Studien- und Arbeitsgruppen von Dozenten und Doktoranden entsprechend der Wahl ihres Hauptfaches.

So arbeiten fünf Professoren für Kirchengeschichte mit ihren Mitarbeitern und den Hauptfachstudenten zusammen an einer Standardvorlesung über Dogmengeschichte. Eine solche Zusammenarbeit lehrt gegenseitiges Verstehen, deckt aber auch die Unterschiede auf, die es gilt ins Auge zu fassen, wenn man dem anderen Recht widerfahren lassen will und sich zugleich der eigenen kirchlichen Tradition stärker bewußt wird. Um Mißverständnisse in der Öffentlichkeit auszuschalten, vermeidet man bei dieser Art wissenschaftlicher Zusammenarbeit die Bezeichnung »ökumenisch«.

Ein Punkt besonderer Sorge ist die »Spiritualität«. Sie hat mit der Zusammenarbeit nicht direkt zu tun, hängt vielmehr mit dem allgemeinen Traditionsbruch im niederländischen Katholizismus zusammen. Die Niederländer waren bis weit nach 1950 noch treue und brave Kinder der Kirche; Probleme, die im neunzehnten Jahrhundert in Frankreich und Deutschland eine Rolle spielten, wurden hier kaum bewußt empfunden. Die Niederlande besaßen keine eigene Tradition in der theologischen Wissenschaft und lehnten sich, auch was die Spiritualität betrifft, stark ans Ausland an. Nach einer Periode – sie dauerte von 1572 bis 1796 –, in der die Katholiken als Bürger zweiten Ranges galten, bildeten sie während ihrer Emanzipation eine stark geschlossene, auf Abwehr eingestellte Gruppe. Der Durchbruch neuer Probleme trat in den Niederlanden später und viel abrupter in Erscheinung als in anderen Ländern. Mit den herkömmlichen Formen gingen bei vielen (auch Älteren) zugleich die alten Gebets- und Frömmigkeitspraktiken unter. In den letzten Jahren zeigt sich aber deutlich ein Neubeginn: der Geist wird wieder lebendig.

Jan A. de Kok

DIE 32. GENERALVERSAMMLUNG des Jesuitenordens. – Anfang März ist die 32. Tagung des höchsten legislativen Organs des Jesuitenordens nach dreimonatiger Dauer zu Ende gegangen. 236 Delegierte aus

aller Welt hatten sich mit über tausend Anträgen von Provinzversammlungen, Gruppen oder einzelnen Jesuiten zu befassen – der Frucht einer über dreijährigen Vorbereitungsarbeit in Rom und in den Provinzen.

Man war an die Vorbereitung dieser Generalkongregation mit dem Gefühl gegangen, daß diesmal sehr viel auf dem Spiel stehe. Die letzte Generalkongregation, auf der auch der jetzige Generalobere, Pedro Arrupe, gewählt worden war, hatte unmittelbar nach dem Ende des Konzils stattgefunden. In den zehn Jahren seither war der Orden einem tiefgreifenden Umwandlungsprozeß ausgesetzt gewesen, dessen Ergebnisse es zu sichten galt. Neben sehr vielen positiven Entwicklungen in Richtung auf eine größere Menschlichkeit gab es doch auch die Resultate einer nicht gelungenen Integration neuer Unsicherheiten und Lebensweisen in ein echt ignatianisches Selbstverständnis. Viele verließen den Orden; der Mitgliederstand sank von 36 000 im Jahr 1965 auf knapp 30 000 im Jahr 1974. Innerhalb der Gesellschaft Jesu bildeten sich Gruppen, die teils in einer Rückkehr zu den Lebensformen der Zeit vor dem Konzil, teils in einer sehr weitgehenden Abkehr von der geschichtlich gewordenen Prägung des Ordens das Heil suchten. In der Mitte gab es viele, besonders junge Jesuiten, die nicht mehr so recht wußten, was es denn heute bedeute, Jesuit zu sein. Dazu kam eine sich schnell akzentuierende Differenzierung in der Entwicklung der einzelnen Ordensprovinzen (vor allem in Hinblick auf die soziale Frage). Die Ausgangssituation der 32. Generalkongregation war also die einer Krise. Die Identität, die Einheit und die Zukunft der Gesellschaft Jesu schienen bedroht. Zudem lagen Beschwerden über unkluge Experimente und unloyales Verhalten einzelner Jesuiten sowie über eine gefährlich um sich greifende Verweltlichung des Denkens vor; zum Teil wurde dafür der mehr inspirative und weniger durchgreifende Leitungsstil des Generals verantwortlich gemacht.

Unter diesen Umständen war man natürlich sehr gespannt zu sehen, welchen Verlauf die Kongregation nehmen werde. Alle

extremen Erwartungen wurden enttäuscht. Das Ordensparlament begnügte sich damit – und mußte sich wohl damit begnügen –, die in gemäßigter Weise offene Linie der 31. Generalkongregation (die jetzt erst »entdeckt« wurde) zu bestätigen. Damit verband sich eine Absage sowohl an Versuche, die Identität der Gesellschaft Jesu zu ändern, wie auch an Bestrebungen, selbst die Legislation der 31. Kongregation wieder rückgängig zu machen. Einen konkreten Ausdruck fand diese Entscheidung darin, daß die Versammlung dem P. General ihr Vertrauen aussprach.

Die siebzehn Dekrete der Generalkongregation sind inzwischen vom Papst für die Veröffentlichung freigegeben worden. Die drei wichtigsten, wie es scheint, behandeln die Sendung, die Finanzregelung und die Einheit der Gesellschaft Jesu. Das Dekret »Unsere Sendung heute: Dienst am Glauben und Einsatz für die Gerechtigkeit« versucht zu bestimmen, unter welchem Generalnenner die Arbeit der Jesuiten angesichts der heutigen Weltsituation zu stehen hat. Der Gesichtspunkt der sozialen und internationalen Gerechtigkeit wurde besonders von den Delegierten der Dritten Welt, aber nicht nur von ihnen, geltend gemacht. Die Verbindung dieses Engagements mit der geistlichen Grundorientierung des jesuitischen Apostolats wirft mannigfache Probleme auf, deren Lösung sich jedoch angesichts der tiefgehenden Verschiedenheit der Lage in den verschiedenen Ländern – man denke etwa an Kolumbien, USA und Polen – nicht allgemeinverbindlich angeben ließ, – eine Schwierigkeit, die auch bei anderen Themenkreisen immer wieder auftauchte. – Das Dokument »Über die Armut« insistiert auf der Verantwortlichkeit des einzelnen für die Bescheidenheit seines Lebensstils und für seine Solidarität mit den Armen. Das Verbot für Jesuitenniederlassungen, feste einklagbare Einkünfte zu beziehen, bleibt bestehen; nur »Werke« (zum Beispiel Hochschulen oder Zeitschriften) dürfen solche haben. Eventuelle Überschüsse in der Kasse einzelner Häuser müssen zugunsten von Werken, ärmeren Häusern oder Provinzen

sowie für den Ausbildungs- und Alten-Fond abgeführt werden. – Angesichts der Spannungen, die mancherorts zwischen verschiedenen denkenden Jesuiten herrschen, gewinnt das Dekret »Über die Einheit im Denken und Fühlen der Jesuiten« sein Profil. Es verweist auf die Bindung an Christus und an die von ihm ausgehende gemeinsame Berufung als auch die einzig wirklich tragfähige Quelle der Einheit, unterstreicht die Notwendigkeit eines bewußt gepflegten menschlich-geistlichen Austausches unter den Ordensmitgliedern und stellt klar, daß die zugleich spirituelle und administrative Leitungsautorität der Oberen wieder kräftiger ins Bewußtsein treten soll.

Unter den Fragen, die der Kongregation von sehr vielen Provinzen vorgelegt worden waren, befand sich auch diese: Soll es wie bisher zwei Klassen von Mitgliedern im Jesuitenorden geben: »Professen«, die zu den drei klassischen Gelübden noch das Gelübde besonderen Gehorsams gegenüber den Sendungen des Papstes ablegen und allein alle Rechte eines »richtigen« Jesuiten haben, und »Koadjutoren« (Priester und Laienbrüder), die rechtlich eine geringere Stellung haben? Die Einzelheiten dieser Frage sind für den Außenstehenden nur umständlich erklärbar. Es ging aber nicht darum – wie man in der Presse bisweilen lesen konnte –, daß die Jesuiten ihr besonderes Papst-Gelübde aufgeben, sondern darum, daß sie es auf alle Mitglieder ausdehnen wollten. Einer der Gründe dafür war gewesen, daß man so jener Einheit in der Berufung Ausdruck verleihen wollte, die allen Unterschieden, die sich von der Weihe oder der Verschiedenheit der Aufgaben her ergeben, vorausliegt. Damit aber mußten die von Ignatius verfaßten Ordenssatzungen in einem wichtigen Punkt geändert werden. In solch einer Änderung aber schien dem Heiligen Vater ein Abrücken vom ursprünglichen Charisma des Ordens zu liegen. So kam es denn zu dem Konflikt zwischen ihm und der Kongregation, von dem in der Presse die Rede war. Denn obwohl der Papst schon angedeutet hatte, daß er gegen eine Änderung des geltenden Rechts in diesem Punkt sei, hielt sich die General-

kongregation von ihrem Auftrag her dazu verpflichtet, die Gründe für und wider zu diskutieren und in einer Indikativabstimmung, die eine große Mehrheit für eine Änderung ergab, ihre Meinung zu erkunden. Sowohl diese Freiheit wie dann der männliche Gehorsam gegenüber der Entscheidung des Heiligen Vaters, der trotz der Einsichtnahme in die Diskussionsakten bei seiner Auffassung blieb, gehören zur besten Tradition des jesuitischen Gehorsams, wie ihn Ignatius verstanden wissen wollte.

Der Konflikt war gewiß für beide Seiten bitter. Er war aber keineswegs der erste und schärfste in der Geschichte des Verhältnisses zwischen dem Papst und »seiner« Gesellschaft. So wäre es auch nicht richtig, die 32. Generalkongregation ausschließlich unter diesem Vorzeichen zu sehen. Sie ist ein Versuch, sich der heutigen Situation der Welt und des Ordens in schöpferischer Treue zum Ursprung zu stellen und so vielleicht einen gewissen Neuanfang zu machen. Es scheint, als sei damit auf der Versammlung selbst schon ernsthaft begonnen worden. Die Teilnehmer berichten von einem intensiveren Lernprozeß, der sich dort im echten Aufeinanderhören und Verstehenwollen und nicht zuletzt im Gebet abgespielt habe. So hat die Gesellschaft einen Großteil ihrer Einheit und ihres Selbstverständnisses in neuer Ursprünglichkeit zurückgefunden, – zunächst in ihren gewählten Vertretern. Es bleibt zu hoffen, daß der ganze Orden von diesem Impuls erfaßt wird.

Gerd Haeffner SJ

DAS KLISCHEE VOM ALTEN MENSCHEN und seine Überwindung. – In jeder Gesellschaft gibt es junge, ältere und alte Menschen. Sie alle stehen als gesellschaftliche Gruppen miteinander in Verbindung und Beziehung. Tragen die Jungen die Hoffnung eines Volkes, so bilden die Alten den Hort der Erfahrung; die mittlere Generation, die »Älteren«, steht in der Verantwortung. Dieses Muster gilt zu allen Zeiten; es gilt objektiv auch heute, sowohl bei den jungen

Nationen als auch in den westlichen Industriegesellschaften. Freilich: wir wissen seit längerem schon, daß die diesem Schema zugrundeliegende Wirklichkeit in der Bundesrepublik Deutschland nicht das Bewußtsein der Öffentlichkeit und der vielen Einzelnen bestimmt – jedenfalls nicht so, daß die Zuordnung der Generationen im gesellschaftlichen Verbund als problemlos und selbstverständlich erfahren würde. Die Leidtragenden dieses Zustandes sind bekanntlich vor allem die alten Menschen.

Ihre soziale und geistige Lage hat Aktivitäten bei allen denen freigesetzt, die den derzeit herrschenden Zustand als unhaltbar für die Betroffenen und als gefährlich für die Gesellschaft ansehen. Über die vielen Einzelmaßnahmen, die in den letzten Jahren zur Beseitigung der ärgsten Nöte des alten Menschen bei uns eingeleitet worden sind, materiell, psychologisch, medizinisch-wissenschaftlich, soll hier nicht berichtet werden. Vielmehr ist es ein Bischofswort, das uns bewegt, da es sich der notwendigen Aufgabe stellt, den Gründen für die deprimierende gesellschaftliche Situation der alten Menschen bei uns nachzugehen.

Das Bischofswort trägt den Titel: Die christliche Botschaft vom Sinn des Alters. Sein Verfasser ist der Erzbischof von Köln, Joseph Kardinal Höffner¹. Wie viele Verlautbarungen des Kölner Kardinals ist auch dieses Schreiben von sozialwissenschaftlicher Empirie gekennzeichnet.

Es heißt da zunächst: In der Bundesrepublik leben 8,3 Millionen Menschen, die älter sind als 65 Jahre, darunter 1,1 Millionen über Achtzigjährige. Wenn wir von einer Bevölkerungszahl der Bundesrepublik von ca. 60 Millionen ausgehen, dann bedeutet das, daß jeder siebte bis achte Bürger bei uns über 65 Jahre alt ist. Von diesen 8,3 Millionen leben knapp 3 Millionen in Einpersonenhaushalten, also für sich allein. Das sind rund 40 Prozent aller über Fünfundsechzigjährigen in der Bundesrepublik. Dagegen leben nur drei bis vier Prozent von den über Fünfundsechzigjährigen in Altersheimen.

Das sind annähernd 320 000 Menschen. Selbst wenn man diese Zahlen nach oben hin aufrundet, erhält man nicht mehr als 3,5 Millionen, die ihren Lebensabend allein – sei es in Einpersonenhaushalten, sei es in Heimen – verbringen. Die weitaus größere Zahl, nämlich rund fünf Millionen, lebt entweder mit einem Partner oder mit der Familie zusammen. Das heißt noch nicht: glücklich und zufrieden sein, aber eben doch nicht allein leben müssen.

Was bedeutet diese Zahlenanalyse? Zunächst, so muß man feststellen, daß, auf das Ganze der Bevölkerung gesehen, der Anteil der Generation über Fünfundsechzigjähriger außerordentlich hoch ist – er wird weiter zunehmen – und daß die weitaus größere Zahl dieser Menschen in der Kontinuität der Lebensform steht, die sie dreißig oder vierzig Jahre zuvor mit dem Eintritt in die Ehe begonnen hat. Daß sich im Verlaufe von vierzig Jahren bei diesen über Fünfundsechzigjährigen vieles geändert hat, ist verständlich: Aufbau der Familie, Abbau der Familie, eventuell ein zweiter Ehepartner, Aufbau wirtschaftlicher Existenz, Reduktion der Familie als wirtschaftlicher Gemeinschaft – um nur einige Stichworte zu nennen. Doch an der ständigen Gegenwärtigkeit des altgewordenen Ehepaares in unserer Gesellschaft ändert das nichts.

Und jetzt müssen wir auf das zu sprechen kommen, was ich eingangs kurz streifte und was allen bekannt ist. In dem Schreiben des Kardinals heißt es: »Erstaunlicherweise hat sich die heute herrschende öffentliche Meinung ein seltsam verzerrtes Bild vom Alter gemacht. Man preßt die altgewordenen Menschen in die Schablone: abgebaut, hilfsbedürftig, unbeweglich, rückständig, schwerhörig, gedächtnisgestört, kontaktarm, weltfremd, dem Leben nicht mehr gewachsen, verkrampft, mißtrauisch, verbittert, unnütz.«

Es ist ein seltsames Phänomen: Jedermann weiß, daß diese Charakterisierung alter Menschen nicht stimmt, vor allem die alten Menschen selbst wissen das, und doch ist niemand da, der dieses Klischee als Klischee zu entlarven imstande ist. Man muß sich klar sein, daß dieses böartige Bild

¹ Hirtenwort zum Fest der Heiligen Familie am 29. Dezember 1974.

vom alten Menschen nicht von außen allein überwunden werden kann. Widerlegt es aber der einzelne alte Mensch durch Leistung und Verantwortung, wird er der alten Generation nicht zugerechnet. Er wird alterslos.

Trotz der vielen Gegenbeispiele, die das Klischee *ad absurdum* führen, muß man sich fragen, warum die ältere Generation unfähig ist, das karikaturenhafte Klischee, das in der Öffentlichkeit von ihr vorherrscht, abzubauen und zu überwinden. Man muß vermuten: weil sehr viele von den alten Menschen die Voraussetzungen, die zu diesem Klischee geführt haben, lange Zeit akzeptiert haben, auch wenn sie das Klischee selbst als ungerechtfertigt, mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmend ablehnen. Im Hirtenwort Kardinal Höffners heißt es dazu: »In der öffentlichen Meinung gilt das Jungsein als die Norm des Menschen schlechthin, das Altsein jedoch als Abfall von dieser Norm, als Abstieg, als ein Bündel von Ausfallerscheinungen – und nicht als eine Lebensstufe mit eigenem Wert und Sinn. Jungsein gilt als Glück, Alter als Mißgeschick. Man will zwar lange leben, aber nicht alt werden. Deshalb wird fast alles auf die Bedürfnisse, die Ansichten und das Aussehen der jungen Generation abgestellt, nicht nur im Sport, sondern auch im Konsum, in der Mode und in der Werbung. Leitbild ist die ewige Jugend für die Frau und die ewige Spannkraft für den Mann...«

Diese in der Öffentlichkeit nach wie vor geltende Norm hat auch die Wertvorstellungen der älteren und alten Menschen mitbestimmt, solange jedenfalls, als sie ihnen auf die eigene Person beziehbar erschien: das Leitbild ewige Jugend für die Frau, das Leitbild ewige Spannkraft für den Mann. Spätestens Mitte der Vierziger weiß jeder »Ältere«, daß dieses Leitbild an der Realität des Lebens und den Erfahrungen vorbeigeht. Und trotzdem spielt jeder von uns mit oder haben wir das Spiel mit verbundenen Augen mitgespielt, weil es angenehm war, weil es schmeichelte und weil man sich weigerte, in ein Vakuum einzutreten. Denn: Kein Leitbild ist da, das den neuen Erfahrungen des dritten Lebensalters angemessen ist und das

den alten Menschen das Leben in der Öffentlichkeit erleichterte oder gar selbstverständlich machte.

Wie es im einzelnen unter zeitgeschichtlichem Aspekt dazu kam, daß in der öffentlichen Meinung der Bundesrepublik ein solches Zerrbild, eine solche Karikatur der Lebenswirklichkeit einer großen Gruppe von Mitbürgern sich entwickeln konnte, ist ein weites Feld. Ohne ein neues Klischee zu schaffen, muß nochmals betont werden: Ganz ohne Mitverschulden der älteren Menschen läßt sich das törichte, letztlich unmenschliche Klischee nicht erklären.

Kann man es überwinden? – Gewiß: durch Aufklärung, Information, Hinweise auf die unbestrittenen Werte der erfahrenen, mit den Wechselfällen des Lebens vertrauten Generation für die gesamte Gesellschaft. Das geschieht, wird zumindest seit einigen Jahren verstärkt versucht. Diese Bemühungen bleiben freilich mit der Gefahr behaftet, daß sie bei allen denen nicht ankommen, deren Einstellung zum älteren Menschen sie ändern sollen: dann nämlich wenn diese Werbung – anders kann man heute diese Form der Aufklärung häufig nicht nennen – überzogen, also unglaubwürdig ist. Wenn unterstellt wird: es gebe das überhaupt nicht, Alter, hohes Alter und damit geänderte Perspektiven, geändertes Wertbewußtsein, andere Maßstäbe, geänderte Leistungsqualitäten. Aber auch dann, wenn die Aufklärung, der Kampf gegen die Karikatur, gegen das Klischee angemessen und seriös ist, wird sie nur dann Früchte tragen, wenn sie belegt wird durch ein entsprechendes Verhalten der älteren und alten Generation.

Das heißt konkret zunächst einmal: Einverständnis mit sich, seinem Alter und den Folgen bekunden. Und dies ist für unsere Frage genauso wichtig – dieses neue Selbstbewußtsein, das Ja zu sich selbst, auch wenn man nach fünfundsechzig kein Arbeitsbürger mehr ist, der Öffentlichkeit deutlich machen.

Wie kann das überzeugend und wirksam geschehen? Mit Programmen und Denkschriften ist da wenig auszurichten. Eher mit exemplarischen Modellen von Lebensgemein-

schaften älterer und alter Menschen, die allerdings nicht abgetrennt vom Strom des Lebens in Form neuer Subkulturen sich verwirklichen dürfen, wenn sie das Ziel, der Gesellschaft ein Beispiel zu geben, erreichen wollen. Da, wo sich solche Gesellschaften alter Menschen in das Bewußtsein der Öffentlichkeit gebracht haben, sind die Voraussetzungen zu untersuchen, die dies ermöglichten.

Ein Beispiel sei kurz skizziert. Die Insel Mallorca mit dem größten Personenumschlag der Welt (nach New York) zählte 1973 knapp sieben Millionen Besucher, von ihnen gehörten rund zwei Drittel der Generation der über Fünfzigjährigen an. Sieht man von der Sondersituation während der Weltferienzeit ab, wo vor allem Familien mit Kindern die Insel besuchen, so erhöht sich der Anteil der älteren Besucher während der Herbst-, Winter- und Frühjahrsmonate auf fast 80 Prozent. Alte Menschen nehmen eine Insel für sechs bis acht Monate in Besitz. Wie stellen sie sich auf dieser Mittelmeerinsel dar? Die Ergebnisse eines Tests lauten: Nichts von dem war zu bemerken, was in unserem Lande das Klischee vom alten Menschen ausmacht. Im Gegenteil: Eine Generation bestimmt eine Landschaft, im direkten Sinne, im übertragenen Sinne. Sie bevölkert das Land, greift nach ihm aus (kapselt sich nicht ab), sucht die Begegnung mit dem Fremden. Ihr Stil und ihre Wertvorstellungen bestimmen auf der Insel die Gesellschaft, die ja nicht nur aus alten Menschen besteht. Das Verblüffende ist, daß, obgleich alle Schichten, Klassen, Konfessionen in dieser Gesellschaft der Älteren auf der Insel vertreten sind, es im Gegensatz zur Gesellschaft der Bundesrepublik einen Grundkonsens, eine Grundübereinstimmung über Selbstverständliches, Mögliches und Unmögliches im gesellschaftlichen Zusammenleben gibt – und daß diese Tatsache von allen Beteiligten als ein Positivum, als ein Wert empfunden wird, auf den man nicht weniger stolz ist als auf die Tatsache, daß man noch Gesellschaft zu bilden in der Lage ist – Gesellschaft nicht im Sinne von Tanzabenden oder Flamencoshows –, sondern Gesellschaft, die auch das

Gegensätzliche zu integrieren in der Lage ist und deren Lust an der Leistung der Integration unübersehbar ist.

Glückliche Insel, glückliche Menschen – es fällt schwer, so zu sprechen. Aber etwas davon ist im Spiel: die verwirklichte Utopie, der gelungene Auszug der Bürger aus der bösen Welt auf die Insel der Sonne und Heiterkeit, des Friedens – seit Horaz ein immerwiederkehrendes literarisches Motiv.

Wie kommt dieses außerordentliche Inselphänomen zustande: Selbstdarstellung der älteren Generation über das Privatistische hinaus, also Schaffung von Öffentlichkeit durch Ältere für Ältere?

Es gibt dafür sicher mehrere Gründe: die Sondersituation des Urlaubs, das Pflichtbewußtsein des einzelnen, aus diesem Urlaub etwas zu machen, die zahlenmäßige Überlegenheit einer Altersgruppe, aber vor allem wohl die Gemeinsamkeit der Situation, die alle miteinander verbindet, die es ihnen ermöglicht, das Leben dieser Urlaubergesellschaft nach ihren Vorstellungen zu bestimmen. Diese Vorstellungen verlaufen nicht gegensätzlich, sondern haben eine gemeinsame Basis: die Wertvorstellungen der zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts. Das verbindet.

Aber es verbindet nicht nur die Fünfundsechzigjährigen mit den Fünfundsiebzigjährigen, also die Überfünfundsechzigjährigen untereinander, sondern auch die Generation derer, die jünger sind, die Fünfundvierzig-, Fünfzig-, Fünfundfünfzigjährigen mit der Generation der Pensionisten.

Das ist entscheidend: Die Generation der Älteren, die noch im Arbeitsleben stehen, also die unter Fünfundsechzigjährigen, solidarisiert sich hier mit den über Fünfundsechzigjährigen – ein Vorgang, der außerhalb der Insel, in der Nichturlaubssituation der Bundesrepublik aus vielen Gründen nicht eingetreten ist.

Die Solidarisierung der Älteren miteinander, der über Fünfzigjährigen mit den über Fünfundsechzigjährigen, in der Öffentlichkeit, deutlich sichtbar für alle Altersgruppen unserer Gesellschaft, muß aber geleistet werden, wenn das bösartige Klischee vom alten

Menschen bei uns überwunden werden soll. Diese Leistung ist vor allem von den Älteren unter Fünfundsechzig, der aus den Arbeitsprozessen noch nicht Ausgegliederten, zu erbringen. Sie sind es, die jedenfalls bis heute ihre Maßstäbe an den Nachrückenden orientieren, auf Solidarisierung mit den Jüngeren aus sind um den Preis der notwendigen Solidarisierung mit der Generation der Alten. Diese allein sind schwerlich in der Lage, Wert, Sinn und Würde des Alters der öffentlichen Meinung in unserer Industriegesellschaft so bewußt zu machen, daß die verzerrten Vorstellungen durch wirklichkeits- und wahrheitsgerechte ersetzt werden.

Die notwendige Solidarisierung zwischen den verschiedenen Altersgruppen der älteren Generation hat nichts mit Aktion zu tun. Sie ist Wille zum Bewußtseinswandel, langfristige, nicht erzwingbar, daher mühsam – aber notwendig.

Franz Greiner

BUCHSTABIERÜBUNGEN (IX). – DIE einleuchtendste Argumentation für das Dasein Gottes, die heute formuliert worden ist, stammt von niemand anders als von Jean-Paul Sartre. Und sie ist nicht nur völlig »modern«, sondern auch ganz und gar »existentiell«. – Sartre geht von zwei Voraussetzungen aus. Die eine ist, wie jedermann weiß, die These von der Nicht-Existenz Gottes; sie wird zwar durch kein einziges Argument begründet, aber jedenfalls unumwunden als Voraussetzung deklariert. Der andere Ausgangspunkt ist die sehr unmittelbar und eindringlich erfahrene und ausgesprochene Nicht-Notwendigkeit der Welt. »Die Existenz ist *nicht* das Notwendige;« »das Wesentliche ist das Zufällige.« So lautet die Einsicht, die Antoine Roquentin überfällt, den Helden des Romans »La Nausée« (Der Ekel), als er den Park rundum betrachtet, die Bäume, den Springbrunnen und vor allem sich selbst. »Wir waren ein Häuflein Existierender, die sich genierten; wir hatten nicht den geringsten Grund, da zu sein.« »Jedes Existierende wird ohne Grund geboren, lebt aus Schwächen weiter

und stirbt durch äußere Einwirkung.« – Nun gut, so könnte man sagen, ist das etwas anderes als eine zwar etwas aggressive, aber im Grunde völlig zutreffende Beschreibung der »Kontingenz« der Welt? Ist das nicht seit je gesagt worden: nichts von dem, was unserer Erfahrung begegnet, »muß« existieren; nichts von alledem existiert notwendigerweise? Was ist also neu? – Neu ist, scheint mir, daß Sartre diese Kontingenz nicht akzeptiert. »Ich hatte Angst; vor allem aber: ich war wütend; ich fand das so albern, so deplaziert;« »ich empfand ohnmächtige Wut;« »wenn man sich darüber klar wird, dreht es einem den Magen um: das ist der Ekel!« »Es ist absurd, daß wir geboren werden; es ist absurd, daß wir sterben.« »Ich hatte alles über die Existenz erfahren. Ich ging in mein Hotel zurück und schrieb es auf.«

Ist aber nicht eben dies der Sinn des alten »Gottesbeweises«, den noch der späte Hegel das Argument *e contingentia mundi* nennt? Was sonst wird hier – im einen wie im anderen Fall – behauptet, als daß ein nicht-notwendiges, ein »kontingentes« Sein, das »sich nicht selbst trägt« (Hegel), in der Tat *nonsense* ist, unsinnig, unvorstellbar, verrückt, unerträglich, absurd – *es sei denn*, es werde in Beziehung gedacht zu einem notwendig existierenden, absoluten Seinsgrund, der es »trägt«, zu Gott also?

Könnte es aber nicht tatsächlich so sein, daß Mensch wie Welt keinen »Sinn« haben und also von Grund auf absurd sind? – Darauf antworte ich zweierlei: Erstens vermag niemand einen solchen Gedanken konsequent durchzuhalten; man kann ihn vielleicht denken, aber nicht leben. Auch Sartre bringt das nicht zuwege; wie sonst könnte er von Verantwortung und Freiheit reden, und aufgrund von was vermöchte er zu unterscheiden zwischen Unrecht und Recht? – Wollte aber (zweitens) wirklich einer den Versuch machen, hier völlig konsequent zu sein – würde das dann nicht bedeuten, daß es nun für schlechterdings nichts einen »Grund« geben könnte, nicht einmal einen »Grund« für die Nicht-Existenz Gottes?

Pornographie und Freiheit. – Unsere Meinungen wie unsere Taten pflegen auf zweierlei Weise zustandezukommen. Wir haben »unsere Gründe« dafür, oder wir werden dazu durch irgendeine psychische oder physiologische Kausalität bestimmt, über den eigenen Kopf hinweg. Vielleicht sind immer beide im Spiel, sowohl Gründe wie Ursachen. Und es mag sein, daß wir manchmal glauben oder vorgeben, einen Grund zu haben, während in Wahrheit Ursachen wirksam sind. Die Gültigkeit der Unterscheidung wird dadurch natürlich nicht berührt.

Gründe leiten sich her aus dem Sachverhalt, genauer gesagt, aus der Kenntnis des Sachverhalts; sie setzen ein Urteil über Realität voraus. Nicht zufällig heißt »Grund« lateinisch *ratio*, französisch *raison*, englisch *reason*. Wer einem bestimmten Vorhaben ein schlimmes Ende voraussagt, weil er die Umstände und die beteiligten Personen kennt, hat für seine Vermutung einen Grund. Hätte allerdings diese pessimistische Prognose, was gleichfalls denkbar wäre, mit der durch ein Gallenleiden bedingten Neigung der Schwarzseherei zu tun, dann gäbe es für sie wohl eine Ursache, aber keinen Grund.

Der Zusammenhang mit dem Thema »Freiheit« ist klar genug. Je mehr Gründe einer hat und je kräftiger sie ihn bewegen, desto mehr ist er frei. Je wirksamer anderseits die bloßen Ursachen, desto größer seine Unfreiheit, seine Abhängigkeit, fast könnte man sagen: seine Hörigkeit. Es hat ihn nicht etwas »bewogen«, er ist durch etwas determiniert.

Schön und gut, aber was hat all das mit der Pornographie zu tun? Nun, die Kalkulation dieses geschäftlichen Großunternehmens zielt offenkundig darauf, einen bestimmten Kausal-Ablauf in Gang zu bringen und den Konsumenten zu determinieren, das heißt, ihn immer wieder in den Zustand einer mindestens temporären Hörigkeit zu versetzen. Sie braucht nicht länger als einen Augenblick vorzuhalten, wenn er nur dazu hinreicht, eine Eintrittskarte zu kaufen oder ein Magazin. Kurioserweise gehen immer wieder einmal Leute, dieweil sie meinen, die

Freiheit sei bedroht, auf die Barrikaden, sobald auch nur der Anschein entsteht, es solle jenes *big-business* beschnitten werden, dessen Profit auf nichts anderem beruht als auf der Schmälerung der Freiheit.

*

Musik und Stille – diese zwei Dinge, so sagt C. S. Lewis, seien in der Hölle nicht zu finden. Einigermassen überrascht denkt man beim ersten Lesen: Musik und Stille, das ist eine merkwürdige Verknüpfung. Doch dann leuchtet einem die Sache mehr und mehr ein. Offenbar ist ja mit *silence*, Schweigen, Stille etwas anderes gemeint als jene unguete Wortlosigkeit, die auch schon in der »hiesigen« gemeinsamen Existenz ein Stück Verdammnis ist. Und was die Musik betrifft, so fällt es einem nicht schwer, sich vorzustellen, daß im Inferno an ihre Stelle der Lärm tritt, der »Höllenslärm«. – Aber dann zeigt sich unversehens noch eine andere Seite des Sachverhalts, daß nämlich Musik und Stille in der Tat auf einzigartige Weise einander zugeordnet sind. Wie der Lärm zugleich mit der Stille jede Verständigungsmöglichkeit zerschlägt, gleichermaßen Reden und Hören (weswegen, nach einem Wort von Konrad Weiss, inmitten gerade der lauten Zeit eine grenzenlose Verstumtheit herrschen kann), so bringt, obwohl ja beileibe nicht lautlos, die Musik selbst, wofern sie mehr ist als bloße Unterhaltung oder rauschhaft rhythmisierter Lärm, eine bestimmte Art von Stille erst hervor. Sie macht ein hörendes Schweigen möglich –, hörend nicht allein auf Klang und Melodie, wie eben jeder schweigen muß, der etwas »Lautendes« erfassen will, sei dies nun der Herzschlag des Patienten oder ein menschliches Wort. Nein, weit darüber hinaus, wird durch die Musik ein großer dimensionierter Raum der Stille aufgetan, worin, wenn es mit glücklichen Dingen zugeht, dann eine Wirklichkeit vernehmlich werden mag, die höheren Ranges ist als die Musik.

Josef Pieper

Vinzenz Pfnür, geboren 1937 in Berchtesgaden, doziert Kirchengeschichte als Akademischer Rat im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster. Mitglied der internationalen gemeinsamen lutherisch-katholischen Arbeitsgruppe.

Lothar Roos, geboren 1935 in Karlsruhe, seit 1960 Priester, ist seit Anfang dieses Jahres ordentlicher Professor für Christliche Anthropologie und Sozialethik an der Universität Mainz. – Der Beitrag auf Seite 308 enthält den Text der Antrittsvorlesung, die der Verfasser am 24. April 1975 gehalten hat.

Damaskinos Papandreou, geboren 1936 in Ätolien (Griechenland), ist Metropolit von Tranoupolis und Direktor des Orthodoxen Zentrums des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy, Genf. Gleichzeitig Sekretär für die Vorbereitung des Panorthodoxen Konzils.

Franz Mußner, geboren 1916, ist Ordinarius für Biblische Theologie (Neues Testament) im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Regensburg.

Cordelia Spaemann, geboren 1925 in Berlin, lebt als Germanistin, Übersetzerin und freie Publizistin in Salzburg. Mitarbeit an den Litaneien des neuen Einheitsgesangbuches.

Oskar Simmel, geboren 1913 in Haar bei München, ab 1952 Redakteur der »Stimmen der Zeit«, ab 1962 bei Radio Vatikan, ab 1970 im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, ab 1973 Redaktionsmitglied des »Rheinischen Merkur«.

Joachim H. Knoll, geboren 1932 in Freystadt/Schlesien, war zunächst Hochschullehrer an den Universitäten Erlangen, Hamburg und Bonn. Seit 1964 ordentlicher Professor für Praktische Pädagogik an der Ruhr-Universität Bochum.

Elisabeth Noelle-Neumann, geboren 1916 in Berlin, war von 1940 bis 1943 Redakteurin, gründete 1947 zusammen mit E. P. Neumann, ihrem Mann, das Institut für Demoskopie Allensbach, das sie seither leitet. 1961 bis 1964 Lehrbeauftragte für Publizistik an der Freien Universität Berlin, seit 1964 ordentliche Professorin für Publizistik an der Universität Mainz.

Jan A. de Kok, geboren 1930 in 's-Gravenhage, seit 1949 Franziskaner, lehrt seit 1967 als ordentlicher Professor Kirchengeschichte an der Universität Utrecht. Den Beitrag auf Seite 374 übersetzte H. Seelen.

Gerd Haeffner, geboren 1941 in Nürnberg, seit 1961 Mitglied der Gesellschaft Jesu, ist zur Zeit Dozent für Philosophische Anthropologie an der Hochschule für Philosophie, München.

MADELEINE DELBRÊL

Wir Nachbarn der Kommunisten Diagnosen

270 Seiten, ca. DM/Fr. 29,—

JOHANNES VERLAG EINSIEDELN

Katholisch

Anmerkungen zur Situation

Von Hans Urs von Balthasar

Ist das Katholische noch verstehbar?

»Katholisch« ist eine Qualität. Es ist Allheit, Universalität, und setzt, um verstanden zu werden, eine bestimmte menschliche Geisteshaltung voraus. Auch wenn die Katholizität der katholischen Kirche primär eine Offenbarung und Mitteilung der göttlichen Allheit ist, auch wenn deren Aufnahme in den menschlichen Raum primär Gnade ist: eine geschichtliche Epoche kann doch durch diese Gnade schlechthin überfordert sein, und dies scheint der unsern zu gelten.

Für uns liegt die Effizienz im Teil, in der »Partei«, die Alternative dazu ist ein tolerant-ineffizienter Kosmopolitismus. Qualität geht zusammen mit Teil, Allheit zusammen mit Konturlosigkeit; man sehe zu, ob nicht ein guter Teil unseres Ökumenismus auf Kosten der Qualität geht (für die alte Welt war oikumene der geographische Umkreis der bewohnten Welt, der Kosmopolis), ob er nicht ein wenig dem religiösen Synkretismus des vorchristlichen Rom gleicht:

Die Catholica wird zur Unterscheidung als »römisch-katholisch« etikettiert, als ein Klan also neben andern, und es wirkt ärgerlich, daß sie sich nicht schlankweg dem Ökumenischen Rat der Kirchen (der heute verständlichen Allheit) einordnen will. Ferner ist das Attribut »katholisch« schon so abgeschliffen, daß jede Konfession, die das alte Credo beibehält, es für sich einfordert und nach eigenem Verstande deutet.

Die Catholica erhebt einen bestimmten Anspruch, der unter den heutigen Voraussetzungen kaum noch als gültig angesehen werden kann, selbst wenn es wahr ist, daß dieser Anspruch in jeder Epoche Ärgernis erregen mußte: nämlich als bestimmte historisch-soziologische Gestalt universale Relevanz zu besitzen. Dem modernen Menschen erscheint das als Torheit, Anmaßung, Intoleranz.

Das Ganze im Fragment

Der Anspruch der Catholica war in Zeiten besser verständlich, die ein vertikal gestuftes Weltbild besaßen. Das unsere ist von der naturwissenschaftlichen Denkart geprägt, die – in ihrem Bereich durchaus legitim – alle Phänomene horizontal-quantitativ aufzulösen versucht, um sie annähernd durchschaubar

und nachkonstruierbar zu machen. Demgegenüber bedeutet vertikal gestuft: ein Ganzes, zum Beispiel die menschliche Seele, kann sich in einer Vielheit von leiblichen Gliedern darstellen, so, daß jedes dieser Glieder nur durch die übergeordnete Ganzheit existieren und das sein kann, was es in Wahrheit ist: zum Beispiel nicht irgendein Greifapparat, sondern eine menschliche Hand. Könnte die Hand denken, so verstünde sie, daß sie zum Ausdrucksorgan einer den Gliedern überlegenen Totalität gehört.

Das ist nur ein hinkendes Gleichnis, weil die Kirche zu ihrem belebenden Prinzip nicht im Verhältnis eines Gliedes oder auch eines Gesamtleibes zur Geistseele steht, aber dieses Gleichnis wird immerhin von Paulus als Verständnishilfe verwendet. . . .

Hier geht es vorerst nur um das Sehen- oder Nicht-(mehr-)sehen-Können, daß ein («hierarchisch») Übergeordnetes eine untergeordnete Vielheit so durchformen kann, daß es diese in seine Einheit emporhebt, ohne sie ihrer Eigenart zu berauben. Eine Form erwirkt sich in Materie Gestalt.

Die Form, die die Kirche gestaltet, bleibt göttliches Mysterium, das zuletzt nur geglaubt werden kann: Gott in einem Menschen Jesus Christus so gegenwärtig, daß dieser real und wirksam die ganze Menschheit repräsentiert: durch sein Kreuz und seine Auferstehung die Welt mit Gott versöhnt. Das führt ins Dunkel: was geht denn in Wahrheit an jenem Kreuz vor sich? Was wird dort erlebt, durchgestanden? (Keiner hat es je sagen können.) Und wie wird die Kirche durch dieses Geschehen informiert («ich bin mit Christus mitgekreuzigt«, »ihr seid mit Christus auferstanden«), in das sie sich nicht eigenmächtig stellt, sondern durch das sie immer schon zu dem gemacht wird, was sie ist? (Auch das kann keiner sagen.) Die Catholica existiert nicht anders, als indem sie das Mysterium glaubt, dessen Ausdruck sie ist, und diesem Glauben dadurch zu entsprechen sucht, daß sie in Wort und Leben vom Mysterium Zeugnis ablegt. Sie hat das Maß ihrer Katholizität, die sie durchformt, nicht aus oder in sich, sondern über sich: im Mysterium Christi. Aber auch dieses ist vom Zeugnis der Catholica nicht isolierbar.

Das unglaubliche Zeugnis

Das Zeugnis der Catholica ist tief verborgen, so verborgen wie das Mysterium, das sie bezeugt. Man frage eine beliebige Klasse der Oberstufe im Westen oder im Osten, was sie sich unter katholisch vorstellt, damit assoziiert, und man wird sehen. Inquisition, Pille und dergleichen. Die Kirche hat (in ihrem schwächsten Konzilsdokument) die Massenmedien »gesegnet«, aber kann sie in diesen ihr eigentliches Geheimnis, das einzige, das sie glaubwürdig machen kann, vor Kreti und Pleti enthüllen? Muß sie es dort nicht zumindest in abgeleiteter, verfremdeter, moralisierter («eingängiger») Form vorstellen? Wird sie dann aber nicht eher Propaganda als Mission treiben?

Auf dieser sekundären Ebene hat die Catholica implizit die Rolle angenommen, eine »Kirche« oder religiöse Gemeinschaft unter andern zu sein. Ist sie's nicht faktisch, schon indem sie im Lauf ihrer Geschichte in zahlreiche »Kirchen« – vorchalkedonische, orthodoxe, reformierte, anglikanische usf. – zerfallen ist, deren jede das (approximativ) echteste Zeugnis vom Mysterium abzulegen behauptet? Wer aber, der nicht irgendwoher für das Mysterium fasziniert worden ist, wird durch diese Differenzen nicht abgeschreckt, da die Catholica doch äußerlich daran erkennbar sein müßte, daß »ihr alle eins seid, wie Ich und der Vater«?

Und innerhalb der »römisch-katholischen« Kirche: die nachkonziliaren Polarisierungen. Links–Rechts, Progressiv–Konservativ. Einschmelzen angeblich erstarrter Formen bis zur Gestaltlosigkeit und Bewahrung dieser Formen, bis sie wirklich erstarren. Beides durch nichts ersetzt, was Dauer verheißt, sondern durch vielerlei überstürzt Zusammengeleimtes, beim Erscheinen schon Ergrautes. (Schwer zu sagen, ob sich hier die epochale Unfähigkeit auswirkt, echte Form zu prägen, oder eine besondere christliche Unfähigkeit: wie ephemere ist heute fast alle christliche Kunst, Kirchenlied, liturgisches Wort!) Der nachreformatorische Barock zeigt, daß das christlich nicht so zu sein braucht.

Die vielen abgespaltenen Sekten haben je ein Stück Lebendigkeit aus der Catholica exportiert – teils durch Wahrung der echten Tradition, teils durch angebliches Neuanknüpfen an die Ursprünge – und damit der Idee Vorschub geleistet, von der katholischen Kirche sei nicht viel mehr geblieben als Knochen ohne Fleisch, Gerippe, Institution, Establishment. Die innern Polarisierungen verstärken diesen Eindruck, indem die Betonung der Extreme kundtut, daß die Mitte, die allein die Enden zusammenzuhalten vermag, bedenklich entvitalisiert ist. Wer soll einem in sich polemisch zerfallenen Zeugnis Glauben schenken, wenn es sich als Zeugnis für das Allhafte ausgibt?

Kenose?

Das Rinnsal, das in Ezechiels Schau unter der Tempelschwelle gen Osten hervorsickerte und nachher zu einem undurchschreitbaren Strom schwoll, war dünn. Aus der Seitenwunde Jesu quollen auch nicht mehr als ein paar Tropfen. Soll der Strom der Catholica zurück in die Gestaltlosigkeit des Ursprungs, um sich dort zu regenerieren? Muß ihr Zeugnis unterdessen zu einem lautlosen werden, um aus neugewonnener Mitte und Sendung neu glaubwürdige Form zu gewinnen? Oder wird äußere Form überhaupt abgebaut?

Im Leben Jesu hat es einen Augenblick des Stillstands und der Peripetie gegeben (die Synoptiker gliedern ihre ganze Schilderung nach ihr), da die Sensation seiner Worte und Wunder, die Begeisterung der Massen ihren

Sättigungsgrad erreicht hatten, während der wachsende Widerstand der Führer zum Todesbeschluß gerann. Von diesem Augenblick an schlägt Jesus »unverwandten Blickes« die Richtung nach Jerusalem ein, die bestürzten Jünger hinter sich herziehend und wohl wissend, was ihn erwartet.

Paulus erlebt die gleiche Peripetie, da er, allen Warnungen zum Trotz den Weg nach Jerusalem hinauf einschlägt, während der Geist ihm eingibt, daß Bande und Drangsale dort seiner warten.

Warum sollte die weltgeschichtliche Stunde nicht auch für die Kirche schlagen, warum nicht heute? Dann müßte ihr Abstieg an der anderen Böschung unbeirrten Fußes erfolgen wie der frühere Aufstieg. Eine innere Angst braucht ihr nicht erspart zu werden; ihr Herr hat sie auch gekannt. Sie kann zeitlich zusammenfallen mit der andersgearteten Angst der Menschheit vor ihrer Selbstzerstörung und der Vernichtung des Phylums, aus dem sie lebt. Vielleicht hat Kirche die Menschheit auf ihrem Weg zum Schafott zu begleiten, und vielleicht ist der Menschheit eine solche Begleiterin heute sonderlich unerwünscht. Die Brutalität der Fakten, die sie ganz in Anspruch nimmt, klingt schlecht zusammen mit dem Hinweis auf eine transzendente Wahrheit. Er wirkt wie Zerstreuung.

Die Verwandlung der Angst

Angst würgt unbarmherzig die menschlichen Kehlen. Sie füllt die Sprechzimmer der Psychiater, bevölkert die Irrenhäuser, läßt die Selbstmordziffern steigen, legt die Sprengbomben, löst die kalten und heißen Kriege aus. Man sucht sie aus den Seelen auszurotten wie Unkraut, durch betäubenden Optimismus, forcierte Hoffnungsphilosophie, Freigabe aller Reizmittel, Auf-fangen des Nomadentriebs durch Reiseindustrie, Einladung zu jeder Form der Selbstentfremdung.

Andere predigen von außen, man solle »getrost« auf Jesum vertrauen, aber der Trost bleibt aus.

Das Katholische tilgt nicht, aber verwandelt die Angst. Wird in Eucharistie und Sündenvergebung das Ereignis des Kreuzes realpräsent, so doch auch dessen Angst, die die Ballung und Überbietung aller Weltangst war. Es war hingeebene, Gott angebotene, stellvertretende Angst zur Entängstigung der Sünder.

Jesu Voraussagen an die Kirche sind ein steter Wechsel von schrecklichen Fakten (vor denen man sich nur fürchten kann: »Wie Schafe unter die Wölfe«!) und Aufmunterungen, die Angst zu überwinden, weil sie gottgegeben ist: »Euer Herz erschrecke nicht; glaubt an Gott und glaubt an mich« (Joh 14, 1). »Ihr werdet traurig sein, aber eure Trauer wird Freude werden« (Joh 16, 20). In der Geburtsangst schreit das Weib, und die Catholica hat

mit ihrem Herrn zusammen in Wehen für die Welt zu liegen. Gerade den Repräsentanten der Kirche – den Heiligen einerseits, den Amtlichen andererseits – wird kirchliche Angst nicht erspart, diese darf sich hinter keiner Wand von »Repräsentation« zu verbergen suchen. Die verständliche Angst, daß das Zeugnis unwahrnehmbar werden könnte, darf nicht dazu verführen, es mit weltlichen Lautsprecheranlagen unüberhörbar zu machen. »Er wird nicht disputieren und schreien, und auf den Straßen wird man seine Stimme nicht hören« (Mt 12, 19). Laute Theologen und katholische Fernsehstars sind heute besonders unglaublich, sie können nur »schreckliche Vereinfacher« sein.

Angst der Kirche, sich entkleiden zu lassen – zwischen Kreuzesangst und Menschheitsangst. Den einzelnen Christen darf diese Angst nicht gleichgültig sein, er darf davor nicht kneifen, als ginge sie bloß »Fachleute« und »Beamtete« an, als handle es sich bloß um eine überflüssige Unruhe im Klerus, der um seine »soziologische Identifikation« ringt.

Verlust des Gesamtsubjekts

Nur »mit allen Heiligen zusammen« können wir »Breite und Länge, Höhe und Tiefe der Liebe Christi erkennen, die alle Erkenntnis übersteigt, um erfüllt zu werden zur ganzen Fülle Gottes hin« (Eph 3, 18 f.). Also ermißt keiner für sich allein das Katholische. Kein Theologe denkt es bei sich allein aus, und kein Gläubiger betet, leidet, lebt sich einsam in seine Mitte hinein. Hat ein Christ das lebendig erfahren, dann weiß er, daß er sich der Kirche einschmiegen, ihre geistigen Artikulationen mitvollziehen muß. Sie allein spricht das volle Fiat, sie allein ist der Sitz der Weisheit, in ihre Mitte eindringend öffnen sich die verschlossenen, an sich selber verzagenden Seelen . . .

Der Verlust der Teilnahme(möglichkeit) am Gesamtsubjekt ist unmittelbar Verlust des katholischen Instinkts, der nur dann »erkennt«, wenn der Gegenstand »alle Erkenntnis übersteigt«, während man sich sonst mit dem weltlich Erkennbaren zufriedengibt. Hier die Gefahr eines (falsch verstandenen) *Aggiornamento*, das ist die Durchschnittskapazität des »modernen Menschen« hinabsteigt, ihm die Anstrengung nicht mehr zutraut, sich in jenes kirchliche Subjekt zu integrieren, das allein die Antwort auf Das Wort zu geben ermächtigt ist. Aber es bedürfte Heiliger, um die tausendstimmige Sprache der Kirche durch ihre vergangenen Jahrhunderte hindurch den heutigen Ohren als vertrauten Laut (statt als unverständliches Gemurmel) nahezubringen, die »persönlichen Ansichten«, die heute fast jeder hat und von sich gibt, auszuweiten zu kirchlichen, somit katholischen Ansichten, die »partiell Identifizierten«, also notwendig exzentrisch Situierten, zu jener Mitte zurückzuführen, die über und unter all den kleinlichen Ungereimtheiten liegt, woran sie sich stoßen . . .

Ein Zeuge Christi in der Kirche:

Hans Urs von Balthasar

Von Henri de Lubac

Am 12. August 1975 feierte Hans Urs von Balthasar seinen 70. Geburtstag. Balthasar war es, der seit 1969 zusammen mit französischen Freunden – Henri de Lubac, Louis Bouyer, Marie-Joseph Le Guillou – den Plan zu dieser Zeitschrift entwickelte, die Mitherausgeber sammelte und durch zahlreiche Schwierigkeiten hindurch entscheidend zu ihrer Entstehung wie auch zu ihrem internationalen Wachstum beitrug und beiträgt. Die Herausgeber glaubten ihre Glückwünsche und ihre Dankbarkeit nicht besser aussprechen zu können als durch die Wiedergabe eines bisher nicht ins Deutsche übersetzten Artikels, den Balthasars großer Lehrer, Henri de Lubac, zu dessen 60. Geburtstag geschrieben hatte. Henri de Lubac war so freundlich, zu dem neuen Anlaß ein Nachwort zu verfassen, das die Ausführungen von damals aus dem Abstand von zehn Jahren ergänzt und vertieft.

Zu den Merkwürdigkeiten in der Vorgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils gehört es, daß offenbar niemand daran dachte, Hans Urs von Balthasar an seiner Vorbereitung zu beteiligen. Das war merkwürdig, ja, ich würde sagen: beschämend; dennoch war es im letzten gut, ihn nicht aus seiner Aufgabe herauszureißen, aus der Fortführung eines Werkes von außerordentlichen Proportionen und einer Tiefe, wie die Kirche in unserer Epoche nichts Vergleichbares kennt. Denn von diesem Werk wird auf lange Sicht die ganze Kirche ihren Nutzen ziehen. Hans Urs von Balthasar ist nicht der Mann für Kommissionen, Diskussionen um Wörter und um Kompromißformeln oder für Kollektivredaktionen – alles sicher unentbehrliche Dinge. Aber die Konzilstexte, die aus solcher Arbeit hervorgehen – die des letzten Konzils ebenso wie die von früher – liefern einen Schatz, der sich nicht mit einem Schlag auftut, denn diese Texte enthalten, da ja im Konzil der Heilige Geist am Werk ist, mehr als ihre menschlichen Verfasser bewußt in sie hineinlegen. Wenn man in der Folge diesen neuen Schatz erkunden wird, wird man gewahr werden, daß für eine solche Suche vielleicht kein Werk mehr Hilfe anbietet als dasjenige von Hans Urs von Balthasar.

Eine erste Feststellung drängt sich auf: Von jedem der Themen, die das Zweite Vatikanische Konzil anging, handelt auch das Werk Balthasars in einer tiefgehenden Weise und in dem gleichen Sinn, um den es im Konzil ging. Kirche, Offenbarung, Ökumenismus, Priestertum, Liturgie des Wortes und eucharistische Liturgie nehmen dort einen bedeutenden Platz ein. Ja, man findet darin auch fruchtbare Einsichten über den Dialog, über die Zei-

chen der Zeit bis hin zur Frage der Kommunikationsmittel. . . Noch ehe die Konzilsväter verlangt hatten, daß die Schemata über Kirche und Offenbarung der Gestalt Jesu Christi ihren bestimmenden Platz einräumen müßten, hatte Balthasar dies auf großartige Weise erkannt. Den Stimmen, die sich in St. Peter mit der Forderung erhoben, man solle den Heiligen Geist nicht vergessen, hatte er im voraus entsprochen. Die Jungfrau Maria im Mysterium der Kirche, Urbild und vorweggenommene Vollendung der Kirche, ist eins der Lieblingsthemen seiner kontemplativen Schau. Er hatte mit dem ganzen Takt, aber auch mit der Entschiedenheit, die der Liebe eigen sind, auf die ewige Versuchung der »Macht« und des »Triumphes« für die Männer der Kirche hingewiesen und gleichzeitig allen die Notwendigkeit ins Gedächtnis gerufen, das Zeugnis des »Dienens« abzulegen. Die spirituelle Diagnose, die er über unsere gegenwärtige Kultur gegeben hat, ist so treffend wie nur möglich. Er hatte, wo nicht eine vollkommene Skizze des berühmten Schema XIII (Kirche in der Welt von heute) entworfen, so doch ihren Grundgehalt in seinem Denken vorweggenommen, wenn er zeigte, wie gleicherweise der Heilige Geist die Welt einlädt, in die Kirche einzutreten und die Kirche ruft, sich der Welt zu schenken – dies verbunden mit dem klaren Hinweis, daß von allzu einfachen Synthesen zwischen beiden nichts Gutes zu erhoffen sei. Man könnte bei ihm auch immer wieder Hinweise darauf finden, wie den Fehlinterpretationen zu begegnen ist, die der Ruf nach dem *Aggiornamento* unvermeidlich auslöst¹. Wenn man – immer auf der Linie des Konzils – das gedankliche Werkzeug suchen wollte, dessen man für die Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen oder mit den verschiedenen Formen des zeitgenössischen Atheismus bedarf, könnte man sich an ihn wenden, ohne eine Enttäuschung gewärtigen zu müssen.

Das Werk Balthasars ist – wir sagten es schon – riesig in seinen Ausmaßen. Es ist so vielgestaltig, so komplex, so wenig lehrmäßig im üblichen Sinn, es entfaltet sich in so unterschiedlichen literarischen Formen, daß es schwierig ist, auf den ersten Blick seine Einheit wahrzunehmen. Aber umgekehrt: Wenn man sich wirklich darein vertieft, erscheint die Einheit so stark, daß man mutlos werden könnte, seinen Inhalt ohne Verkürzung auszulegen. Man hat den Eindruck einer Vibration, die von einem einzigen Mittelpunkt aus alle Richtungen des Raumes erfaßt. Im selben Augenblick, in dem man die außergewöhnliche Kultur bemerkt, die sich darin ohne jede Pedanterie, fast spielerisch offenbart – im selben Augenblick muß man auch die Klarheit des Urteils bemerken, die diese Kultur durchherrscht. Man müßte ferner dem Leser gleichzeitig dies beides fühlbar machen: einerseits die Weite eines Den-

¹ Stellen wir einstweilen fest, daß er mutig gegen bestimmte Nachlässigkeiten kämpft, die einen Verrat am Konzil bedeuten. Wenn er in diesem notwendigen Kampf mehr Verbündete hätte, bräuchte man kein Aufhebens zu machen von dem etwas bitteren Ton mancher Seiten.

kens, das nie verbohrt oder sektenhaft ist, auch da nicht, wo es sich hart und schneidend geben muß (oder geben zu müssen glaubt); andererseits das entschlossen durchgehaltene Gleichgewicht einer Lehre, die im doppelten Sinn des Wortes tief katholisch ist. Und schließlich müßte man noch, immer im selben Denkgang, den Leser dahin führen, wahrzunehmen, daß er hier niemals vor einer bloß theoretischen Konstruktion steht. So wenig Balthasar – Autor von mehr als dreißig zum Teil gewaltigen Bänden – Konstrukteur eines Systems ist, so wenig ist er einfach ein Büchermacher. Alles führt bei ihm zur Verwirklichung, zur Entscheidung hin. Ohne irgend ein Verständnis für eine gewisse seelische Ökonomie, die schonend an sich hält, ist hier alles darauf ausgerichtet, ohne Verzug zur »persönlichen Begegnung« mit Gott hinzudrängen.

*

Balthasar ist vielleicht der gebildetste Mann seiner Zeit. Und wenn es noch so etwas wie eine christliche Kultur gibt, hier ist sie! Die klassische Antike, die großen europäischen Literaturen, die metaphysische Tradition, die Religionsgeschichte, die vielfältigen Versuche der Selbstfindung des heutigen Menschen – und, über allem, die Gottesgelehrsamkeit mit Thomas, Bonaventura, der Patristik (als Ganzer!) –, ohne im Augenblick von der Bibel zu sprechen – es gibt nichts Großes, das nicht lebendige Aufnahme in diesem großen Geist fände. Schriftsteller und Dichter, Philosophen und Mystiker, alte und moderne, Christen jeder Konfession: Er ruft sie alle, ihren Beitrag zu leisten, aus dem sich die katholische Symphonie zu einer immer leuchtenderen Verherrlichung Gottes aufbauen soll.

Eine Anzahl seiner Schriften sind historische Studien, Übersetzungen oder Sammlungen ausgewählter Stücke, denn er liebt es, zurückzutreten hinter denen, deren Zeugnis über die Wahrheit des Menschen oder Gottes er anruft. Mit fünfundzwanzig Jahren veröffentlichte er sein erstes, inzwischen neu aufgelegtes Werk, die »Apokalypse der deutschen Seele«, die sich wie eine kommentierte Geschichte des ganzen deutschen Denkens ausnimmt². Er hat Auswahlgaben aus Nietzsche veranstaltet. Er hat Meditationen zu den Thesalonicherbriefen des heiligen Paulus und zu den Pastoralbriefen geschrieben, er hat von ihm selbst besorgte Übersetzungen von Kirchenvätertexten veröffentlicht: von Irenaeus, den Apologeten, Origenes, Gregor von Nyssa, Augustin. Mehreren von ihnen hat er eine eigene Studie gewidmet, die jedes-

² Die zweite Auflage umfaßt nur noch den ersten Band des ursprünglich dreibändigen Werkes und trägt den Titel »Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus«. Heidelberg 1947. Wenn Lubac von einer kommentierten Geschichte des ganzen deutschen Denkens spricht (»Comme une histoire commentée de toute la pensée germanique [nicht allemande!]«), so denkt er dabei an den mit dem deutschen Idealismus beginnenden spezifisch deutschen Beitrag zur Geschichte des Geistes (Anm. des Übersetzers).

mal der Thematik eine neue Wendung gegeben hat, so »Présence et Pensée« über Gregor von Nyssa – von ihm selbst französisch verfaßt und bisher nur französisch erschienen, oder »Kosmische Liturgie« (inzwischen in zweiter wesentlich umgearbeiteter Auflage vorliegend) über Maximus den Bekenner . . . Er hat einen Teil von Augustins Genesis-Kommentar (*De Genesi ad litteram*) kommentiert sowie einen Teil der theologischen Summe des Aquinaten (die Quaestiones über die Prophetie). Er hat unter anderem die Offenbarungen der heiligen Mechthild von Hackeborn übersetzt, die Exerzitien des heiligen Ignatius von Loyola (dessen begeisterter Schüler er ist), die Tagebücher von Maurice Blondel – aber auch Calderons großes Welttheater und, wie man weiß, haben der »Seidene Schuh« und das lyrische Werk Claudels in ihm einen unvergleichlichen Übersetzer gefunden³. Kritische Studien hat er unter anderem Martin Buber, Reinhold Schneider, Charles Péguy und George Bernanos gewidmet (das Bernanos-Buch war eine der letzten Lektüren von Abbé Monchanin im Sommer 1957 in Kodaïkanal⁴). Aus einem intimen Austausch mit Karl Barth, seinem großen Basler Nachbarn, hat er die Substanz eines inzwischen neu aufgelegten und ergänzten Bandes gezogen, der eine Konfrontation zwischen protestantischer Reform und Katholizismus durchführt. Er hat die Botschaft zweier französischer Karmelitinnen analysiert: Elisabeth von Dijon und Thérèse von Lisieux⁵. Der zweite Band seines monumentalen Hauptwerkes »Herrlichkeit« besteht in einer Folge von zwölf Monographien, in denen sich Pseudodionysius und Anselm mit Dante und Johannes vom Kreuz, Pascal und Hamann mit Solowjew und Hopkins begegnen . . .⁶. Ohne sich seiner Urteilsfreiheit zu begeben, versteht er sich mit allen, auch mit jenen, deren Genie weit von dem seinigen entfernt ist – er weiß im rechten Augenblick mit ihnen ins Gespräch zu treten. Er versteht es hervorragend, den spezifischen Beitrag eines jeden herauszulösen. Überall bewundert er die menschliche Weisheit, um sie doch zu überschreiten, oder er zeigt sich zugänglich für die Angst des Menschen, die er im Glauben hinter sich läßt. Das Licht, das aus so vielen frühen Brennpunkten hervorquillt,

³ Man müßte jetzt vor allem noch die deutsche Ausgabe der Werke von Henri de Lubac hinzufügen, die bisher sechs große und drei kleine Bände umfaßt. Eine von B. Widmer erstellte Bibliographie der Werke Balthasars bis 1965 findet man in: H. U. von Balthasar, Rechenschaft 1965 (Einsiedeln 1965). Eine Ergänzung für die letzten zehn Jahre liegt jetzt vor (Bibliographie 1925–1975. Einsiedeln 1975).

⁴ Über die große Gestalt des Indien-Missionars Monchanin vgl. Henri de Lubac, *Images de l'Abbé Monchanin*. Paris 1967 (Anm. des Übersetzers).

⁵ Jetzt in einem Band unter dem Titel: *Schwester im Geist*. Einsiedeln 1970 (Anm. des Übersetzers).

⁶ Inzwischen sind drei weitere Bände gefolgt: III 1 zieht den Bogen von Homer bis zur Geistmetaphysik der Neuzeit; III 2 und III 3 sind dem Alten wie dem Neuen Testament gewidmet. 1973 wurde eine »Theodramatik« mit einem gewichtigen Band »Prolegomena« eröffnet; vgl. das Nachwort (Anm. des Übersetzers).

gestattet ihm, die gegenwärtige Lage zu erhellen und, wenn man so sagen kann, das gesammelte Licht so vieler Jahrhunderte wird ihm zur Stoßkraft, um seinen Keil in den tiefsten Grund unserer Aktualität vorzutreiben.

Das inwendige Universum, in das er uns auf diese Weise einführt, ist so in seiner wunderbaren Vielgestalt doch vollkommen geeint. Wie im epischen Werk Tolstois herrscht hier eine Atmosphäre der Weite und der Heiterkeit, aber diese Atmosphäre ist, wie bei Dostojewskij überall durchzogen von den Blitzen einer in die Tiefe dringenden Spiritualität. Alles ordnet sich vorab um eine hohe und unverrückbare Idee der Wahrheit, wie sie in seinem schönen Buch »Wahrheit. Ein Versuch« (1947) ausgelegt ist. Dort ist der Grund, auf dem sich eine Theologie der Geschichte entwickelt, die in zwei Essays näher dargestellt wird. Schließlich läuft alles darauf zu, eine grundsätzliche Anthropologie herauszuarbeiten, die von den aktuellsten Situationen und von den drängendsten Fragen des zeitgenössischen Bewußtseins ausgeht. Die Beiträge der positiven Wissenschaft sind vielleicht zu sehr vernachlässigt – obgleich die wissenschaftliche Erkenntnis genau situiert wird. Der Beitrag der Künste erscheint für Balthasar als eine größere Offenbarung. Er weiß in der Tat, daß die großen Kunstwerke – und jedes große Werk ist ein Kunstwerk – die sogenannten ästhetischen Kategorien überschreiten und daß sie von ihrer Konzeption her in Zuordnung zu einem umfassenden Bild des Menschen aufgenommen werden müssen. Auf der anderen Seite gibt er zu bedenken, daß sich seit der Renaissance die Anstrengung der rationalen Reflexion, die ehemals den Menschen im Gefüge der Kosmologie betrachtet hatte, öffnet und vollendet in die Anthropologie hinein. Folglich kann in der anthropologischen Epoche die höchste Objektivität nur erreicht werden durch den höchsten Einsatz des Menschen. Von da her rührt der neu akzentuierte dramatische Charakter eines jeden Denkens, das dieses Namens würdig sein will – ein Charakter, der dem Drama der Existenz selbst korrespondiert.

Herausgetreten aus der hegenden Umhüllung durch den Kosmos kann der Mensch sich auf keine Weise mehr als ein Ding unter anderen ansehen, allein seine eigene Zerbrechlichkeit ist ihm als seine Behausung geblieben. Wenn er die Krise seiner Verlassenheit übersteigen will, die aus dieser neuen Lage resultiert, dann ist er – so denkt Balthasar – mehr denn je dazu bestimmt, ein *homo religiosus* zu werden. Seine Beziehung zu Gott gewinnt erhöhte Dringlichkeit; die biblische Lehre vom Menschen als Bild Gottes erhält schärferes Profil und ohne daß die Etappe der natürlichen Erkenntnis verbrannt werden müßte, stellt sich ihm die Offenbarung Jesu Christi als die notwendige Antwort auf die Frage dar, die aus seinem ganzen Sein aufbricht. In seiner zeitlichen und geschichtlichen Existenz, die die sichtbare Ausfaltung des trinitarischen Lebensgeheimnisses Gottes darstellt, wird Jesus dem Menschen zur Enthüllung jenes unbekannten Wesens, das er sich selber war. Denn nun enthüllen, klären, vertiefen sich ihm seine Züge, bis er zuletzt – nicht

einem Spiegel begegnet, der ihm bloß sein eigenes Bild zeigen würde, sondern sein ursprungsgebendes Original entdeckt.

*

Es ist unmöglich, hier das theologische Denken Balthasars zusammenzufassen. Wir würden dabei am Wesentlichen vorbeigehen. Die stärkste Originalität dieses Denkens liegt gerade darin, daß es keine eigene Lehre vorstellen will. Es läßt sich nicht darauf ein, alt oder »modern« zu sein; es gehört keiner Schule an und weist jedes Spezialistentum ab; bewußt legt es den Akzent auf keinen Einzelaspekt unter Vernachlässigung der anderen Aspekte; oder vielmehr, es lehnt ab, sich mit aufeinanderfolgenden Aspekten zu begnügen, selbst wenn keiner außer acht bliebe. Gewiß verzichtet es nicht auf die notwendige technische Ausarbeitung: sei es im Bereich der Kritik (in dieser Hinsicht sind die Arbeiten über Origenes, Evagrius oder Maximus vorbildlich, wobei eine Art treffsicheres Erspüren den sorgfältigsten Verifizierungen vorausgeht), sei es im Bereich der Dialektik (man denke an die Dialektik von Enthüllung und Verhüllung auf den verschiedenen Stufen der Offenbarung, oder an die Beziehung der negativen Theologie zur Erkenntnis der »Offenbarungsgestalt«, die uns in Christus entgegentritt). Dennoch bewahrt es einen höchst synthetischen Charakter und durchbricht damit die Zäune, hinter denen sich die klassische Theologie der Neuzeit eingesperrt hat. Wenn es auch keine direkten pädagogischen Modelle liefert, kann es, gerade in der ihm eigenen Form, für die Aufgaben des nachkonziliären christlichen Denkens fruchtbare Orientierungshilfen geben.

Mit einem Wort gesagt, und ohne darauf näher einzugehen: diese Theologie ist – nach dem Vorbild unserer schlichtesten Credo – eine trinitarische Theologie. Die Trinität fragmentiert nicht im geringsten die göttliche Einheit, und sie offenbart sich uns nur durch ihr Heilswerk, das selber vollkommen eins ist. So versucht auch die Theologie Balthasars in allem und überall dieser Einheit nachzuspüren. Der Rock ohne Naht und der Lanzenstich sind ihm Symbole, in denen diese Einheit aufscheint. Allen Versuchen, das Mysterium in Aspekte (*epinoai*) zu brechen, um es dem Denken zugänglich zu machen, widersteht letztlich das Mysterium der *persona ineffabilis*. Ihr entströmt im Tode, mit Wasser und Blut, die ganze Kirche, die mit allen ihren Wahrheiten, ihren Riten und ihren Dogmen nichts anderes ist als ein Ausfluß des im Tode gebrochenen Herzens, wie es Origenes unübertroffen gesehen hat. Denn der Lanzenstich auf dem Golgotha ist gewissermaßen das Sakrament des geistigen Lanzenstichs, der den Logos verwundete und ihn zum Verströmen brachte. Das über die Welt hin ausgegossene Wort Gottes ist die Frucht dieser einzigartigen Wunde.

Der Heilige Geist führt die Christen stets neu in die Herzmitte dieses Mysteriums. Es ist seine Rolle, täglich das Gedächtnis der Kirche aufzufri-

schen und sie auf neue Weise mit aller Wahrheit zu erfüllen. Er bewirkt alles in der Kirche und in jedem ihrer Glieder, wie er einst die Inkarnation des Wortes im Schoß der Jungfrau verwirklicht hat. Balthasar zeigt mit Vorliebe die Kontinuität zwischen der »marianischen Erfahrung« und der »mütterlichen Erfahrung der Kirche«. Er spricht gerne von der »marianischen Dimension der Kirche« oder von der »marianischen Kirche«; in diesem einfachen Ausdruck besitzen wir eine Art Kurzformel seiner Theologie, die man ebenso gut Lehre von der Kirche, Lehre von der Jungfrau Maria, vom Geist, von Christus oder vom christlichen Leben nennen kann.

Daß er jede partielle »Modernität« ablehnt, ist keineswegs von seiner Seite eine Flucht vor den aktuellen Problemen oder aus der Verantwortung, vor die sie stellen. Der Theologe muß eine Wahrheit weitergeben, die nicht von ihm ist, die er vor Entstellungen zu schützen hat; aber diese Weitergabe und diese Sorge, sie zu bewahren, verlangen nichtsdestoweniger von ihm ein Engagement. Das sieht man bereits deutlich in der Art, wie der heilige Paulus das weitergibt, was ihm überliefert wurde. Wer versuchen wollte, sich risikolos in die Traditionskette einzugliedern und die Schätze der Theologie ungefähr so weiterzugeben, wie die Arbeiter Bausteine von Hand zu Hand weiterreichen, in der Hoffnung, daß sie so möglichst wenig beschädigt werden, der wäre das Opfer einer tiefen Illusion. Ganz einfach deshalb, weil Gedanken keine Steine sind; vielmehr weil seit dem Ostermorgen zwischen dem Stein und dem Geist ein Kampf entflammt ist.

Dieser im reinsten Sinne traditionellen Theologie mangelt es weder an Aktualität noch an Mut. Balthasar versteht es, dem heutigen Theologen in Erinnerung zu rufen, welche gewaltige Aufgabe ihn herausfordert, bereits innerhalb der zentralen Lehrfragen: Die Lehre von der Trinität, die vom Gottmenschen, von der Erlösung, vom Kreuz, von der Auferstehung, der Prädestination und der Eschatologie starren im wörtlichen Sinn von Fragen, die niemand angeht, die jedermann mit Ehrfurcht umgeht. So zu handeln ist ein Zeichen der Täuschung; das Denken der früheren Generation, selbst wenn es zu Konzilsdefinitionen geführt hat, ist nie ein Ruhebett für die nachfolgenden Generationen. Definitionen sind viel weniger ein Ende als ein Anfang. Gewiß, nichts von dem, was in hartem Kampf wirklich erobert wurde, geht von neuem für die Kirche verloren. Aber nichts dispensiert den Theologen davon, die drängende Arbeit wieder aufzunehmen. Was nur eingespeichert wird, was nur überliefert wird ohne neue Anstrengung (die *ab ovo*, von der geoffenbarten Quelle ausgeht), verfault wie das Manna. Und je länger die Unterbrechung der lebendigen Tradition war, auf Grund einer bloßen maschinellen Überlieferung, desto schwerer wird es sein, die Aufgabe wieder anzugehen.

Die Kühnheit dieses Programms führt uns nicht auf leichtfertige Wege: sie führt uns immer zurück zum lebendigen Zentrum des Mystериums. Sie

will die Fülle wahren. Der Mut Balthasars ist nicht der Mut eines Neuerers: er entspringt einem Glauben, der um so unerschrockener ist, als er tief verwurzelt ist. Er selbst gehört zu den Menschen, von denen er gesagt hat, daß sie ihr Leben für die Herrlichkeit der Theologie eingesetzt haben – für die Theologie, dieses verzehrende Feuer zwischen zwei Nächten, zwei Abgründen: der Anbetung und dem Gehorsam. Niemand ist weniger als er von der Ablehnung und dem Unverständnis der Zeit erschüttert; niemand ist weniger von den Meinungsströmungen eingeschüchtert; weniger versucht, die Kraft der Lehraussagen abzuschwächen oder den Anspruch des Evangeliums auszuhöhlen. Man wird bei ihm keine Spur von diesem schrecklichen Minderwertigkeitskomplex finden, der heute in gewissen Kreisen das christliche Bewußtsein krebsartig zu befallen scheint. Die Kirche, sagt er im Gefolge von Hieronymus und Newman, verschlingt die Schlangen der Magier wie der Aaronstab; aber gleichzeitig, nach einem Bild, das er Claudel entlehnt und das auch gut Teilhard entspräche: »La clef de voûte chrétienne vient capter la forêt païenne«. (Der christliche Schlußstein möchte den heidnischen Wald einfangen.) Ihr tut er es nach.

Mit ruhiger und entschlossener Sicherheit entfaltet er vor allem, soweit es nur geht, den gesamten christlichen Reichtum. Sein Vorbehalt gilt nicht der Kritik, der Psychologie, der Technik oder der Mystik, wohl aber deren ausschließlichen und unangebrachten Ansprüchen; nie wird man ihm vorwerfen können, er verschmähe, was er nicht kenne. Er weiß um den Wert der »Humanwissenschaften«, er bewundert deren Errungenschaften, aber er lehnt die Sklaverei ihres Totalitarismus ab. Seine zahlreichen Bemerkungen zur Interpretation der Heiligen Schrift, über die Notwendigkeit eines geistlichen Verständnisses und insbesondere über die Blindheit einer gewissen historisch-kritischen Methode hinsichtlich der Bedeutung der Geschichte Israels und der Person Jesu würden mehr Beachtung verdienen. Der Heilige Geist, stellt er fest, ist eine Realität, die den vergleichenden Religionsphilologen und -philosophen unbekannt ist oder die sie wenigstens »vorläufig in Klammern setzen«: er sprengt diese Klammern – oder vielmehr zeigt er uns, wie der Heilige Geist selber sie sprengt.

Das eine oder andere seiner Urteile mag hart erscheinen: sie entspringen immer der Sorge, das Wesentliche nicht in Frage stellen zu lassen. Er steht zu sehr über den Kleinheiten, er ist zu wenig kompromißbereit gegenüber vorübergehenden Modeströmungen, besonders denen einer Halbwissenschaft oder eines zu billigen Glaubens, um nicht oft isoliert darzustehen. Im letzten ist seine Haltung jedoch immer positiv. Seine Härte gleicht der, auf die er bei Jesus hingewiesen hat, dem Offenbarer der Liebe. Es entspricht seiner eigenen Einstellung, wenn er uns vor der Versuchung des Isolationismus warnt. Er will nicht, daß der Christ, aus Begeisterung für die glorreiche Vergangenheit der Kirche oder aus irgendeinem anderen Grund, den Menschen

von heute oder von morgen vernachlässigt. Im Gegenteil, für die, die Jesus Christus vertreten – seien sie Mitglieder der Hierarchie oder einfache Laien – geht es darum, ihr Blickfeld für die Totalität des Menschlichen offen zu halten und sich von keinem Manöver in einen Partikularismus oder eine Oppositionshaltung drängen zu lassen.

*

»Wir leben in einer Zeit geistlicher Dürre.« Zwischen Aktion und Kontemplation ist das lebendige Gleichgewicht zerstört, zugunsten der Ersteren, das heißt aber zugleich zu ihrem Schaden. Balthasar möchte dieses Gleichgewicht wieder herstellen. Sein ganzes Werk hat eine kontemplative Dimension; das gibt ihm vor allem seine Tiefe und seine eigene Färbung.

Er hat in die Theologie wieder die Kategorie des Schönen eingeführt. Aber man täusche sich nicht: er gibt den Glaubensinhalt nicht den gängigen Vorstellungen der profanen Ästhetik preis. Er hat die Schönheit wieder in ihrer Würde als Transzendental herausgestellt – »Schönheit, die mindestens ebensoviel Mut und Entscheidungskraft für sich fordert wie Wahrheit und Gutheit, und die sich von den beiden Schwestern nicht trennen und vertreiben läßt, ohne in geheimnisvoller Rache beide mit sich fortzuziehen«. Er kann nicht den Theologen zustimmen, die sich mit dieser Trennung abgefunden haben und die die Ästhetik aus dem Feld der Theologie verbannt haben. Aber seine »theologische Ästhetik« ist keine »ästhetische Theologie«; sie hat nichts zu tun mit einem beliebigen Ästhetizismus. Im Mysterium des Schönen, aus dem die Menschen, die nicht daran zu glauben wagen, einen bloßen Schein gemacht haben, sieht er vielmehr, wie in der biblischen Beschreibung der Weisheit, die Verbindung von »unfaßbarem Glanz« und »bestimmter Form«, welche beim Gläubigen die Einheit von Glauben und Schauen verlangen und bedingen. Das Schöne ist zugleich Bild und Kraft. Es ist dies schlechthin in der »Offenbarungsgestalt«, im Gott-Menschen. Der Glaube betrachtet diese Gestalt – und solche Betrachtung ist Gebet. Balthasar stellt fest, daß die Religion, die die größten Werke hervorgebracht hat, immer die Religion des Gebetes und der Kontemplation war. Dieses Gesetz bewahrheitet sich in analoger Weise selbst in der heidnischen Welt. Die hohlen Geister, die nicht gebetet haben und die heute als die Leuchten der Kultur gelten, verblassen regelmäßig nach wenigen Jahren und werden von anderen abgelöst. Die, die beten, werden vom Pöbel zerrissen wie Orpheus von den Mänaden. Aber noch während man sie zerreißt, verströmen sie ihren Gesang; und wenn sie infolge des Mißbrauchs, der mit ihnen getrieben wird, von ihrem Einfluß zu verlieren scheinen, so bleiben sie an behütetem Ort verborgen, wo sie jederzeit von Menschen des Gebetes wieder gefunden werden können.

Für die christliche Kontemplation ist Jesus, der untrennbare Gott-Mensch, zugleich Vorbild und Objekt. Das erklärt uns das monumentale Werk *Herr-*

lichkeit. Das zeigt *in actu* ein Buch wie *Das Herz der Welt*, in dem sich uns das Herz Jesu in einer Art lyrischer Explosion öffnet. Noch besser sieht man es vielleicht in *Das betrachtende Gebet*, einer Einführung ins Gebet, die zugleich eine Gesamtdarstellung des christlichen Mysteriums ist, wie sie substantieller nicht gefunden werden kann. Wir greifen daraus nur eine Seite heraus, die dazu angetan ist, die Reflexion über die erstrangige Bedeutung der Kontemplation im Leben des Apostels anzuregen:

»Alles, was wir dem Mitmenschen von der Wirklichkeit Gottes bezeugen können, stammt aus der Kontemplation: Jesu Christi, der Kirche, unser selbst. Man kann aber die Kontemplation Jesu Christi und der Kirche nicht nachhaltig und wirksam verkünden, wenn man nicht selber an ihr teilhat. So wenig einer sinnvoll über die Liebe handeln kann, der nie geliebt hat, oder auch nur über das kleinste Problem der geistigen Welt reden kann, ohne eine echte Begegnung damit gehabt zu haben, ebensowenig kann ein Christ apostolisch wirken, wenn er nicht wie der Fels Petrus verkündet, was er gesehen und gehört hat. »Denn wir haben uns nicht an klug ersonnene Fabeln gehalten, als wir euch die Macht und die Wiederkunft unseres Herrn Jesus Christus verkündeten, sondern wir taten es, weil wir Augenzeugen seiner Majestät gewesen sind. Denn als er von Gott dem Vater Ehre und Herrlichkeit empfing . . ., da haben wir die Stimme deutlich vom Himmel her gehört, als wir mit ihm auf dem heiligen Berge waren . . .« (2 Petr 1, 16–19).«

Und Balthasar fährt weiter, nicht ohne Melancholie:

»Aber wer redet heute in den Werkheften katholischer Aktion von Tabor? Vom Schauen, Hören und Tasten dessen, was in keiner noch so eifrigen Aktion verkündet und verbreitet werden kann, wenn es nicht zuvor erfahren und gekannt wurde. Von der unaussprechlichen Ruhe der Ewigkeit jenseits alles weltlichen Streites, aber auch von der unsagbaren Schwäche und Ohnmacht der gekreuzigten Liebe, aus deren »Entleerung« bis ins »Nichts«, bis zum »Sündewerden« und »Fluchwerden« alle Kraft und alles Heil der Kirche und der Menschheit erwächst. Wer es nicht betrachtend erfahren hat, für den bleibt alles Sprechen davon und sogar Handeln danach mit einer Art Verlegenheit und schlechtem Gewissen behaftet, wenn nicht gar die Naivität einer im Grunde weltlichen, nur aus Mißverständnis geistlich genannten Vielgeschäftigkeit auch dieses schlechte Gewissen noch verschüttet hat.«⁷

Christliche Kontemplation, haben wir gesagt. Auch hier ist Balthasars Urteil hellsichtig: »Alle anderen Tiefen und Untiefen, in die die Kontemplation den Menschen versenken könnte, sind, wenn sie nicht ausdrücklich oder einschließlich Tiefen des dreieinigen, gottmenschlichen und kirchlichen Lebens

⁷ Er hat auch, sehr zu Recht, auf die Gefahr einer »Liturgischen Bewegung« hingewiesen, die »losgelöst und ohne Kontemplation« wäre, und auf den Fehlgriff eines Kampfes gegen die kontemplative Tendenz, wie er bisweilen im Namen der Eschatologie geführt wird.

sind, entweder gar keine oder dämonische Tiefen.« Es gibt einen geistlichen Hochmut, der zu den gefährlichsten Verkehrungen gehört; oft ist das, was man als »mystische« Zustände bezeichnet, nichts anderes als künstliche Paradiese; und was jene »Feingeister« betrifft, die einen Weg neben oder über der Menschheit des Erlösers suchen, so begegnen sie in ihren Ekstasen nichts anderem als den verkleideten Fantomen ihrer leeren Sehnsucht. Innerhalb des Christentums mag es gut sein, daran zu erinnern, daß das Evangelium und die Kirche nicht dionysisch sind: sie erstaunen durch ihre Nüchternheit und verweisen die exaltierten Gemüter in die Sekten.

Im übrigen ist in diesen Vorbehalten nichts, was irgendwie den Geist auszulöschen trachtete. Aber man muß den Geist so empfangen, wie er sich schenkt, in der ihm eigenen Spannung zwischen Präzision und Enthusiasmus. Die Heiligen verstanden das; ihr Enthusiasmus entzündete sich gerade an der Präzision des Bildes Jesu, wie der Geist es vorzeichnet: und dieser Enthusiasmus drückt seinerseits mit Präzision aus, daß sie von diesem Bild ergriffen sind, und vermag anderen diese Ergriffenheit mitzuteilen. Nicht trockene Handbücher, auch wenn sie noch so voll sind mit unbezweifelbaren Wahrheiten, können für die Welt die Wahrheit des Evangeliums ausdrücken: das kann nur die Existenz der Heiligen, die vom Heiligen Geist Christi ergriffen sind. Und selbst beim einfachsten und dürftigsten Christen entfaltet sich das kontemplative Element, das der Heilige Geist in den Grund jedes Glaubensaktes eingesenkt hat, immer nur im schlichten *Ja* der Annahme und des Sich-Öffnens, in der Nachfolge des Ja-Worts Mariens zum Wort.

*

Welches Thema Hans Urs von Balthasar auch behandeln mag, und auch wenn er keinen namentlich nennt, erkennt man doch überall, daß er sich in der Schule der Kirchenväter herangebildet hat. Sie haben ihn genährt und befruchtet. Mit mehreren von ihnen hat er mehr als nur eine Vertrautheit erworben: eine Art Konnaturalität. Er ist kein sklavischer Schüler. Er erkennt die Schwächen eines jeden, wie auch die Beschränktheiten, die unvermeidlich aus der Zeit kommen, in der sie gelebt haben. Mit der ihm eigenen Freiheit kritisiert er gerade die, die er am meisten bewundert und mit denen ihn eine echte Liebe verbindet. Aber ihre Schau ist zur seinen geworden. Ihnen verdankt er hauptsächlich dieses tiefe Verständnis der christlichen Haltung gegenüber dem Wort Gottes; dieses Denken, das in Bewunderung und Anbetung erbebt vor dem »bräutlichen Mysterium« und dem »wunderbaren Austausch der Gegensätze« in der Menschwerdung des Wortes; diesen Sinn für die weiteste Universalität in der striktesten Orthodoxie – denn es scheint zuerst, daß der unendliche Reichtum Gottes sich zusammendrängt und in einem einzigen Punkt bündelt: in der Menschheit Jesu Christi; aber

diese Einheit erweist sich schließlich als universal integrierend. Ihnen verdankt er schließlich diesen Rhythmus seiner Reflexion, die die Zuversicht in die überkommene Wahrheit mit dem Bedürfnis und dem Elan eines grenzenlosen Suchens vereinigt. Indem er sie spontan nachahmt, beginnt bei ihm »der Kristall des Denkens« von innen her zu leuchten und wird mystisches Leben. Sie haben ihm auch ihre brennende Liebe zur Kirche Christi mitgeteilt. Für ihn, wie für sie, ist die Kirche der genaue, unüberschreitbare Horizont der Erlösung Christi, gleich wie Christus für uns der Horizont Gottes ist. Sosehr er es für wertlos hält, wieder und wieder auf all die menschlichen Fehler hinzuweisen, die ja in die Augen springen, sobald man sich nur die Mühe gibt, sie zu öffnen, so wichtig scheint es ihm, die wunderbaren Geheimnisse dieser Kirche zu beleuchten, die die wenigsten kennen noch kennen wollen. Die Kontemplation der »Kirche der Väter«, wie Newman sagte, hat ihn in einer Haltung bestärkt, die von der »falschen Toleranz« ebenso weit entfernt ist wie von der »konfessionellen Enge«, so daß sein Werk für den, der es meditiert, einen tiefen ökumenischen Widerhall hat. Das wußte einer der größten Apostel des Ökumenismus anzuerkennen, Patriarch Athenagoras, der ihm das Goldene Kreuz vom Berge Athos verlieh. Auch darf man sich darüber freuen, daß, nach der Fakultät für protestantische Theologie von Edinburgh, auch die Fakultät für katholische Theologie von Münster ihn im selben Jahr 1965 zum Ehrendoktor ihrer Universität ernannt hat.

Ohne jeden Archaismus scheint Balthasar sich bewußt zu sein, mit den Vätern eine gewisse Situation gemeinsam zu haben: nach ihrer Art sucht auch er alle Beiträge der Kultur seiner Zeit einzubringen, um sie in Christus fruchtbar zu machen, ohne zu vergessen, gleich ihnen, daß alle »Beute Ägyptens« nutzlos wäre, daß sie sogar zur tödlichen Last würde, wenn sie nicht in einem bekehrten Herzen aufgenommen wird. Denn nicht das größte Wissen, nicht die tiefste Weisheit haben recht, sondern der größte Gehorsam, die tiefste Demut; nicht die Höhe der Gedanken, sondern die effektive Einfachheit der Liebe.

Effektive Einfachheit: diese beiden Wörter sind unentbehrlich; ohne sie geben wir leicht eine ganz falsche Vorstellung vom Ziel, zu dem uns dieser Theologe hinführt: denn er will nur Theologe sein, weil er Apostel sein will. Für ihn ist es die Sendung der Theologie, wie Albert Béguin geschrieben hat, »ständig die volle Bedeutung des geoffenbarten Wortes in die demütigste Praxis umzusetzen«.

Wir können hier von seinem geschriebenen Werk sprechen. Und doch müssen wir darauf hinweisen, wie wir es schon angedeutet haben, daß dieses Werk sich nicht mit sich selbst begnügt. Die »paulinische Leidenschaft«, die darin brennt, macht uns deutlich genug darauf aufmerksam. Nichts liegt Hans Urs von Balthasar mehr am Herzen, als den, den er durch sein Wort erreicht, aus der Illusion irgendeiner »falschen Ewigkeit« herauszureißen,

um ihn in die »wahre Zeitlichkeit« zu tauchen, die in dem Prozeß der Gleichgestaltung mit Christus durch die Unterwerfung, *hic et nunc*, unter sein Evangelium besteht. Das zeigt eines seiner kleineren Bücher mit dem kierkegaardschen Titel *Wer ist ein Christ?*

Um ihn vollends zu prägen, kam zum Einfluß der Väter der des hl. Ignatius von Loyola. In den *Geistlichen Übungen*, die ihm sein Meister Erich Przywara in ihrer ganzen Kraft erschlossen hat, hat er mehr und mehr das Bemühen um den vollständigen Einsatz in der Nachfolge Christi geschöpft; und um dem treu zu bleiben, was er daraus empfangen hat, ruht er nicht, es anderen weiterzugeben. Man lese etwa das Büchlein *Der Laie und der Ordensstand* und das große Kapitel im Sammelwerk *Wagnis der Nachfolge: Die Theologie des Rätestandes*. Man mag die konkreten Formen, die darin zur Organisation eines Säkularinstituts vorgeschlagen werden, beiseite lassen: das sind kontingente Dinge, die nach Zeit, Ort und persönlichem Bedürfnis verschieden sind. Aber zu einer Stunde, da sich inmitten der Kirche so viele lärmende Stimmen erheben, von denen man sich fragen muß, was an ihnen noch christlich ist, da man mancherorts undurchsichtige Agitation beobachtet, Schaum im Kielwasser des Konzils, werden die, die dem Autor nicht in die Tiefen seiner großen Werke folgen wollen, Bestätigung und Ermutigung finden in dieser so objektiven und genauen Darlegung des evangelischen Gesetzes. Sie werden darin finden, was in Christus die wahre Würde des Laien ist. Sie werden auch besser verstehen, warum das Konzil in die dogmatische Konstitution über die Kirche als Beitrag zu ihrer Wesensdefinition die beiden Kapitel über die Berufung aller zur Heiligkeit und über das sozial organisierte Ordensleben einfügen wollte; denn ebenso wie das Alte Testament nicht nur die pädagogische Sendung hatte, auf das erste Kommen Christi vorzubereiten, sondern auch, bereits die Dimensionen seiner Gestalt zu entfalten – so, und noch viel mehr, beschränkt sich die Kirche nicht darauf, die Menschen für die Wiederkehr Christi zu erziehen: sie verkündet bereits, daß seine Gestalt sich der Schöpfung einprägen soll, daß die Bewegung in Gang ist, die zum neuen Himmel und zur neuen Erde führen soll; sie ist nicht nur unterwegs zu diesem Ereignis, sondern als »mystische Parusie« ist sie bereits dessen Beginn. Und wer sich entschlossen hat, in seinem Apostolat ein wahrer Nachfolger Christi zu sein, der wird gegen die Entmutigung gewappnet sein, die ihm auflauert, indem er sich sagen läßt, daß diesen wahren Nachfolgern die christliche Passion nicht erspart bleiben wird.

Effektive Einfachheit der *Liebe*, sagten wir. Dieses letzte Wort spricht Balthasar nicht leichtfertig aus. Er spürt sein ganzes Gewicht. Noch ehe er die Voraussetzungen untersucht, die für den Christen notwendig sind, um die Liebe zu verwirklichen, sieht er deren menschliche Unmöglichkeit. Wie sollte der Mensch den Menschen lieben? Er kann, so scheint es, bei diesem Kontakt nur an Erstickung zugrunde gehen. Denn wenn sich im andern nur

das darböte, was jeder zutiefst von sich selber kennt: dieses Wesen mit der seiner Natur eigenen Beschränktheit, voll Angst ob seiner Grenzen, an die es unvermutet stößt: Tod, Krankheit, Wahnsinn, Schicksalsschläge; ein Wesen, das die Angst zu erstaunlichen Leistungen beflügeln kann: warum sollte das »Ich« sich für ein »Du« verlieren, das es im Tiefsten nicht anders einschätzen kann als sich selber? Nein, wenn ich in meinesgleichen nicht Gott begegne; wenn mir in der Liebe kein Hauch die Ahnung der Unendlichkeit zuträgt; wenn ich meinen Nächsten nicht mit einer Liebe lieben kann, die von weiterher kommt als meine endliche Liebesfähigkeit; wenn also in unserer Begegnung das, was den hohen Namen Liebe trägt, nicht von Gott kommt und zu Gott zurückkehrt, so lohnt sich das Abenteuer nicht. Es würde den Menschen weder aus seinem Gefängnis noch aus seiner Einsamkeit befreien. Tiere können sich lieben, ohne etwas von Gott zu wissen, denn sie haben kein Selbstbewußtsein. Aber die Wesen, deren Natur diese Reflexion erlaubt und erfordert und die es gelernt haben, sie so tief zu gebrauchen, daß in ihr allein nicht nur das Individuum, sondern die Menschheit sich ins Antlitz schauen konnte: diese Wesen können sich nicht mehr ohne Gott lieben.

Nun ist aber Jesus gekommen und hat, nachdem er sein Gebot verkündet hatte, den Geist ausgegossen. Die Kirchenväter und das Mittelalter haben sich die größte Mühe gegeben zu erklären, warum Christus erst so spät gekommen ist. Wir fragen im Gegenteil, warum er nicht erst heute erschienen ist, da die Existenz auf dieser Erde ohne ihn unerträglich geworden ist. Wie dem auch sei, die Saat, die er gesät hat, geht auf und wird sichtbar. Die Stunde der Geschichte hat geschlagen, in der es klar geworden ist, daß der Mensch nur in Gott geliebt werden kann – und daß Gott nur im »Sakrament des Bruders« geliebt wird. Es ist auch die Stunde, in der man erkennen muß – und Jesus selber war darin eindeutig –, daß jede christliche Liebe ein Sprengen der engen Mauern bedeutet, einen Durchbruch nach außen, zu dem, der nicht liebt, zum verlorenen Bruder, zum Feind. Die Kirche ist die Braut Christi; sie wird als solche nur erkannt werden, indem sie sich in ihrer Liebe überbietet. *Glaubhaft ist nur Liebe*. Die Liebe geht in ihrem Innersten, Drängendsten über »das Christentum« hinaus, aber dieses Über-sich-Hinausgehen ist selber das Christentum⁸.

Und sie ist zugleich Gott selber: wäre in Gott die Wahrheit die höchste Wirklichkeit, wir könnten mit weit aufgerissenen Augen in diese Abgründe blicken, vielleicht geblendet von so viel Licht, aber ohne durch irgendetwas in unserem Aufschwung zur Wahrheit gehemmt zu sein. Da aber die Liebe

⁸ Ähnlicher Gedanke bei K. Rahner, *Ideologie und Christentum*. In: »Concilium« (1965), S. 482: »Die Ideologie kann nie größer sein als sie selbst, während das Christentum gerade insofern mehr ist als es selbst, als es die Bewegung ist, in der sich der Mensch an das unverfügbare Geheimnis abgibt und im Blick auf Jesus Christus weiß, daß diese Bewegung die bergende Nähe dieses Geheimnisses findet.«

die entscheidende Wirklichkeit ist, bedecken die Seraphim ihr Gesicht mit ihren Flügeln, denn das Mysterium der ewigen Liebe ist in seinem innersten Wesen dergestalt, daß seine Nacht, im Übermaß des Lichtes, nur in der Anbetung verherrlicht werden kann.

*

Wir haben kaum einige der Themen gestreift, die dieses gewaltige Werk unserer Meditation darbietet, wir haben kaum einige seiner Charakteristiken aufgezeigt. Es gälte jetzt, in das Geheimnis eines Denkens einzudringen, das immer so persönlich ist, dessen Personalität aber nur in dem liebenden Suchen besteht, das Mysterium objektiver zu erfassen. Wir würden daraus ein stärkeres Bewußtsein der einzigartigen Originalität unseres Glaubens gewinnen, und damit auch jeden Strebens nach Erkenntnis, das diesem Glauben treu sein will. Da wir aber nur einen kleinen Teil des Werkes erkunden konnten, können wir auch nur einen der Wege anzeigen, der zu seinem Zentrum führt.

Balthasar lädt uns zu einem bestimmten Blick auf die Gestalt Jesu ein, einem Blick, der eine unabgeschwächte Interpretation der christologischen Formel von Chalkedon erfordert: Die Konsistenz der menschlichen Natur Christi ist in nichts durch ihre Vereinigung mit der göttlichen Natur verändert, nach der Auferstehung genauso wenig wie in seiner ersten irdischen Existenz – und doch ist die personale Einheit so vollkommen, daß der Mensch Jesus wirklich die Ausdrucksgestalt Gottes ist. »Die Glorie Gottes wird nirgends auch nur einen Augenblick vom Lamm gesondert, das trinitarische Licht vom Licht Christi.« Daraus folgt, daß für den Christen die negative Theologie, selbst wenn sie bis zum Äußersten getrieben wird, sich niemals von ihrer Grundlage löst, der positiven Theologie, die von dieser Gestalt ausstrahlt. Gewiß, für ihn, wie für alle, ist die Gottheit unerkennbar: *Si comprehenderis, non est Deus*. Die Unähnlichkeit des Schöpfers gegenüber der Schöpfung ist immer größer als die Ähnlichkeit. Und doch ist die Situation des Christen ganz anders als die des Philosophen oder jedes anderen religiösen Menschen. Er weiß, daß Gott selber eine Gestalt hat. Der, der ihm in Jesus Christus erscheint, »gibt sich keineswegs als ein phänomenon des einfachen Eins, sondern als das Sichtbar- und Erfahrbarwerden des in sich selbst dreieinigen Gottes; die Offenbarungsgestalt ist nicht Erscheinung als Grenze einer unendlichen Un-Gestalt, sondern die einer unendlich bestimmten Über-Gestalt«. In Jesus sieht der Gläubige Gott. Für ihn ist »das Unbegreifliche Gottes nun nicht länger ein bloßer Ausfall an Wissen, sondern eine positive Gottbestimmtheit des Glaubenswissens: die überwältigende niederschmetternde Unfaßlichkeit der Tatsache, daß Gott uns so sehr geliebt hat, daß er seinen einzigen Sohn für uns dahingab, daß der Gott der Fülle sich nicht nur in eine Schöpfung hinein, sondern in die Modalitäten von sündenbestimmter, todverfallener, gottentfremdeter Existenz hinein entleert hat: das

ist die im Sichenthüllen erscheinende Verhüllung, die im Erfassen faßbar gewordene Unfaßlichkeit Gottes«. Deshalb kann im Christentum nicht mehr geschehen, was überall anders unweigerlich geschieht: »daß das Endliche vom Unendlichen aufgesogen und das Nicht-Identische von der Identität erdrückt wird«; daß die Religion von der Mystik verschlungen wird. Ein für allemal vollzogen, kann Gottes Erniedrigung in der Menschwerdung nicht mehr hinfällig gemacht werden. In der Spannung, die die Gestalt Christi offenbart, zwischen der Größe des freien Gottes und der Erniedrigung des liebenden Gottes, hat sich vor den Augen der Christen das Herz der Gottheit geöffnet.

Die gesamte Trinitätstheologie, die ganze Theologie der Offenbarung sind an diese zentrale Schau gebunden; sie werden von ihr aufgehellte und sind selber notwendig, um diese zu beleuchten. Es ist normal, daß diese Gesamtschau, die durch ihre intuitive Kraft zur Zustimmung hinreißt, den Geist nicht nur zufrieden stellt, sondern auch aufweckt und schließlich, wie jedes fruchtbare Denken, ihm mehr Fragen stellt, als es ihn beruhigt . . . Es paßt wohl besser zu unserem Vorhaben, mit einem anderen kurzen Abstecher zu schließen, diesmal nicht ins Zentrum dieser Theologie, sondern – ohne dabei über die allen offenstehenden Texte hinauszugehen – ins Herz der Spiritualität, die ihr entspricht.

Ein Wort kennzeichnet sie: es ist eine Spiritualität des Karsamstags . . . Einen Tag lang hat Nietzsche recht gehabt: Gott ist tot, das Wort hat aufgehört, in der Welt zu verlauten, der Leib ist beerdigt, das Grab versiegelt, und die Seele steigt in den bodenlosen Abgrund der Scheol hinab. Dieser Abstieg Jesu in das Reich des Todes gehört noch zu seinen Erniedrigungen, selbst wenn (was Johannes bereits vom Kreuz annimmt), diese äußerste Erniedrigung schon ganz von den Strahlen der Osternacht umgeben ist. Denn dieser Durchzug durch den Hades trägt die Erlösung bis in die Unterwelt. Er verlängert gewissermaßen den Schrei am Kreuz: »Warum hast du mich verlassen?« Niemand hat aus tieferem Abgrund diesen Schrei ausgestoßen als der, dessen Leben es ist, ewig vom Vater gezeugt zu sein. Aber es gibt auch die Nachfolge Christi. Es gibt nicht nur eine sakramentale, sondern auch eine kontemplative Teilhabe an seinem Mysterium. Es gibt eine Erfahrung der Kreuzesverlassenheit und des Höllenabstiegs, eine Erfahrung der *poena damni*⁹; es gibt das bedrückende Gefühl der stets größeren Unähnlichkeit Gottes, so groß auch die Ähnlichkeit des Geschöpfes mit ihm sein mag; es gibt den Durchgang durch Tod und Finsternis, das Durchschreiten der dunklen Pforte . . . Der Sendung gemäß, die ihm zuteil wurde, erfährt dann der Beter, daß Gott für ihn gestorben ist. Das ist ein Geschenk der christlichen Gnade, aber man empfängt es nur, indem man nicht darum weiß. Der ge-

⁹ Eine analoge Erfahrung beschreibt Pierre Emmanuel, *La face humaine*. Paris 1966, S. 277 f.; er nennt sie »die Ästhetik des Karsamstags«.

lebte und erfahrene Glaube, die Liebe, die Hoffnung sind emporgestiegen von der Seele zu einem unzugänglichen Ort, in Gott. Nur mehr in Blöße, Armut und Demut kann die Seele zu ihm schreien¹⁰.

Die solche Zustände erlitten haben¹¹, haben im Nachhinein in ihrer Demut darin nur eine subjektive Läuterung gesehen. Getreu seiner Auffassung, die die Trennung von Charismen und Gaben des Geistes, von kirchlicher Sendung und individueller Mystik ablehnt, erkennt Balthasar in diesen Zuständen wesentlich diesen »kontemplativen Karsamstag«, in dem die Braut in einigen ihrer erwählten Glieder an der Erlösung teilnimmt, die der Bräutigam erwirkt hat. Wir sind in einem Zeitalter angelangt, in dem das menschliche Bewußtsein, vom Christentum geweitet und vertieft, eher zu dieser Deutung hinneigt. Die dunkle Erfahrung des Karsamstags ist der Preis dafür, daß ein neuer Frühling der Hoffnung aufbricht, dieser Frühling, der im Rosengarten von Lisieux kanonisiert wurde: Ist das nicht der Anfang einer neuen Schöpfung? – Verzückung des Karsamstags . . . tiefe Grotte, aus der der Lebensstrom hervorbricht!

Liest man bei Hans Urs von Balthasar die zahlreichen Stellen, die dieses Thema aufgreifen, so ahnt man eine Not, eine Einsamkeit, eine Nacht –, und daß sie der gleicht, die »das Herz der Welt« empfand –, und man versteht, daß ein Werk, das eine so volle Freude mitteilt, wohl in *diesem* Schmerz empfangen wurde.

*

Nachschrift Ostern 1975

Zehn Jahre sind seit der Niederschrift dieser Zeilen vergangen, die nichts anderes als ein Zeugnis sein wollten; wäre es darum gegangen, Balthasars Werk auszulegen und zu bewerten, wie unzulänglich wären sie dann gewesen und wieviel mehr wären sie es erst recht heute! In den zehn vergangenen Jahren ist das Monument, das sich unserem Blick darbietet, noch bedeutend gewachsen. Der erste Flügel des geplanten Triptychons ist vollendet (»Herrlichkeit«); der Bau des zweiten (»Theodramatik«) ist inzwischen begonnen und so weiter. Vor allem aber drängt sich unabhängig von jeder quantitativen Betrachtung immer mehr die Größe dieses Werkes auf. Sie drängt sich auf trotz der Diskretion, die ihren Autor von jeder

¹⁰ Siehe auch in: *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie* (1960), SS. 276–300: *Umrisse der Eschatologie*. Vgl. jetzt auch: *Eschatologie im Umriss*. In: *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV* (1974), S. 410–455.

¹¹ Vgl. J. Monchanin, *Spiritualité du désert*. In: »*Dieu Vivant*« 1 (1945), S. 51: »Nackter Glauben, der die Hoffnung einschließt, ohne es zu wissen.« – Hadewijch, *Mengeldichte*, 16 (Porion, S. 127 f.), zitiert in J. Orcibal, *Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*. Paris 1966, S. 108.

offenen Schaustellung abhält; trotz der tauben Feindseligkeit, die die Überlegenheit immer hervorruft, auch wenn sie noch so bescheiden auftritt; trotz der auffallenden Unaufmerksamkeit von Professionellen, die keinen der Ihren in einem Mann erkennen, der außerhalb aller Klassifizierungen steht. Und doch – selbst in Frankreich prägt Balthasars Denken zusehends eine Elite junger Menschen, trotz der betrüblichen Unzulänglichkeit der Übersetzungen, die verstreut erscheinen und dies in einem zeitlichen Rhythmus von einer verzweifelten Langsamkeit.

Bei einem Blick auf das Ganze glaube ich, neben anderem, dessen Darstellung zu weit führen würde, zwei grundlegende Züge zu erkennen, die im Lauf des verflossenen Jahrzehnts fortwährend an Gewicht gewonnen haben und dem Werk damit zugleich wachsende Bedeutung und Aktualität verleihen.

Der erste Zug: Balthasar führt keine Nachhutgefechte gegen die Darstellung der christlichen Ursprünge, wie sie manchen aus der zeitgenössischen Kritik in ihren vielfältigen Verästelungen zu folgen scheint; er begnügt sich auch nicht damit, deren Details eins nach dem anderen wiederzugeben und darin Willkür und Übertreibungen aufzudecken. Er macht sich vielmehr mit einer geradezu erregenden Sicherheit des Blicks das Wesentliche dieser Kritik zu eigen, schluckt sie sozusagen als Ganzes hinunter und verdaut sie; ja, er weiß sie selbst scharfsinnig zu handhaben. Aber mit einer untrüglichen Fähigkeit der Unterscheidung zieht er daraus eine völlig andere Sicht, als manche sie befürchten möchten: Die Gestalt Jesu leuchtet nun im Spiegel ihrer Auslegung durch die älteste Überlieferung in den Evangelien nur mit um so unwiderleglicherer Kraft. Die Umkehrung der Perspektive, zu der es hier kommt, erinnert an eine Analyse, wie sie Newman in einem noch grundlegenden Bereich gegenüber der dogmatischen Entwicklung angewandt hat. Balthasar operiert mit großer Genauigkeit; das Mitvollziehen seines gedanklichen Weges führt zu einer lebhaften Genugtuung. Kaum je ist die konvergierende Einheit der beiden Testamente und die entsprechende Einheit innerhalb der neutestamentlichen Schriften selber so eindrucksvoll ins Relief gesetzt worden. Kaum je ist dem Gespür des Historikers jener geheimnisvolle Mittelpunkt faßbarer gemacht worden, der nicht die Folge, sondern der Quell dieser Einheit ist: die Gestalt des Christus, Zielpunkt des Glaubens der Kirche. Alle anzuerkennenden Verschiedenheiten, in denen eine kurzsichtige Kritik nur Gegensätze zu sehen vermag, die das Christentum sowohl in seinem Ursprung wie auch in seiner Entwicklung und in seiner außerordentlichen Kraft unverständlich machen, heben sich in einer höheren Harmonie auf, die sich dem Blick wie eine Offenbarung aufdrängt. In diesem exemplarischen Fall fühlt man sich genötigt, zuzugeben – gemäß dem Titel eines Buches von Balthasar: *Wahrheit ist symphonisch*.

Der zweite Zug: Balthasar verbraucht sich nicht nach so vielen anderen in dem Bemühen, die alte Scholastik, koste es, was es wolle, durch einige An-

leihen aus der Tagesphilosophie zu verjüngen, noch verzichtet er, wie es auch geschieht, auf ein strukturiertes theologisches Denken; er entwirft vielmehr aus neuen Möglichkeiten heraus eine originale Synthese von radikal biblischer Inspiration, in der nichts von den Elementen der überlieferten Dogmatik geopfert wird. Seine hohe Sensibilität für die kulturellen Entwicklungen und für die Fragen unserer Zeit treibt ihn zu einem solchen Wagnis. Seine in früheren Arbeiten zutage tretende intime Kenntnis der Kirchenväter, des heiligen Thomas von Aquin und der großen Spirituellen erlaubt ihm vor allen das Abenteuer zu versuchen. Von diesen Gestalten hat er sich lange Zeit hindurch genährt, in ihrer Folge steht er heute ohne sklavisches Buchstäblichkeit wie ohne Verrat an der Sache: so sehr hat er sich ihre Substanz assimiliert. Ein solches Unternehmen ist weit entfernt von zukunftslosen sporadischen Versuchen, die häufig nur individuellen Phantasien gleichen oder, aus einem Ressentiment gegenüber der Tradition hervorkommend, sehr oft die Glaubensgegebenheit minimalisieren und bis zur Verflüchtigung hin säkularisieren.

Diese beiden Züge, die ich hier vielleicht ungenügend oder sicher zu summarisch beschrieben habe, scheinen mir um so bemerkenswerter, als sie genau den zwei grundlegenden Bedürfnissen des heutigen christlichen Denkens entsprechen; dabei war mit ihrem Aufbau schon begonnen, noch ehe das letzte Konzil die Theologie einlud, auch ihrerseits ihr *Aggiornamento* zu vollziehen. Es ist eine Schwäche der großen, notwendigen und fruchtbaren Unternehmungen, daß sie auf diese Weise entstehen: ohne daß man ihnen vorab Aufmerksamkeit entgegenbringt; ohne daß ihr Schöpfer selbst vorweg den Plan konzipiert hätte; ohne daß er im voraus genau das Ende gewahren würde, zu dem das Ganze tendiert. Solche Unternehmungen gewinnen Gestalt und entwickeln sich durch eine Art von natürlichem Wachstum, nicht auf Kommando.

Nicht bloß, daß der göttliche Ursprung des christlichen Glaubens und die christliche Authentizität der Theologie durch die doppelte Anstrengung, von der zu sprechen war, in keiner Weise kompromittiert wird: Der erste rückt in ein neues Licht und die zweite findet sich in einem Klima geistiger Objektivität befreit von naturalistischen und objektivistischen Konsequenzen, die in der Neuzeit weithin auf ihr gelastet und sie ein Stück weit entstellt haben. Die alle Begriffe überschreitende lebendige Dynamik der Tradition trägt den Sieg davon über einen stumpfen Konservativismus. Es ist eine Tatsache, daß die Scholastik, so wie man sie schließlich kodifiziert hatte, samt den autoritativ gestoppten Verjüngungsversuchen eines ganzen Jahrhunderts heute ohne Kurswert dasteht. Das Phänomen ist von einer solchen Reichweite, daß es ohne Zweifel sinnlos wäre, sich bei dem Versuch aufzuhalten, minutiös den Anteil an Ungerechtigkeit zu wägen, der sich darin verbirgt. So interessant ein solches Mühen um Unterscheidung geschichtlich gesehen sein mag, es wäre

jedenfalls für sich allein genommen nicht imstande, einen neuen Weg aufzutun. Der Widerspruch hat sich dieses großen Gebildes bemächtigt und geht mit ihm um, wie wenn es gelten würde, einen Leichnam zu sezieren; so haben jetzt viele den Eindruck, geblieben sei allein eine tiefe Leere. Nur wenige unter ihnen scheinen zu ahnen, daß sich ganz in der Nähe ein neues Gebäude erhebt, in dem das Kostbarste des scheinbar zerstörten Erbes im Dienst eines intakten und neu belebten Glaubens wieder aufgenommen ist. Selbst die Bewunderer von Balthasars Werk sehen darin häufig nur eine Reihe schöner und anregender Bücher über gewisse Themen geringerer oder größerer Aktualität; seine wahre Bedeutung erkennen sie nicht.

Wie dem auch sei – im Maß, in dem die Jahre dahingehen, erscheint uns Hans Urs von Balthasar immer klarer als das, was er stets war: ein Mann der Kirche im besten Sinn des Wortes. In der Prüfung, durch welche die Kirche heute gehen muß, zerrissen von ihren eigenen Kindern – einer Krise, deren Schwere heute niemand mehr entgehen kann, wie man sie auch immer auslegen und unter welcher Phraseologie man sie gelegentlich auch verdecken mag – in dieser Prüfung zeigt alles, daß er in der Verantwortung vor Gott ein geschärftes Bewußtsein der Rolle gefunden hat, die seine Qualität als Theologe zu übernehmen ihn verpflichtet. Von daher wächst am Rande seiner gelehrten Arbeiten, aber nicht am Rande seiner zentralen Schau die Reihe kleinerer Bände, die einfacher und zugänglicher, aber nicht weniger wichtig und nicht weniger persönlich sind, wie zum Beispiel »Einfaltungen« und »Klarstellungen« (die auch ins Französische übertragen wurden) oder »Der antirömische Affekt« mit seinem leider so aktuellen Thema (wo die französische Übersetzung noch aussteht). Von da aus versteht sich auch der anhaltende und stete Einsatz für den Aufbau dieser internationalen theologischen Zeitschrift, die unter dem Zeichen der »Communio« dazu beitragen will, die intellektuelle und spirituelle Vitalität des Katholizismus zu stärken. Von da erklären sich auch die vielen Einsätze im ganz Gewöhnlichen: Predigten, persönliche Gespräche, Austausch in vielerlei Formen. In alledem ist eine ebenso entschiedene männliche Festigkeit des Denkens wie eine beständige Heiterkeit am Werk, die größtmögliche Freiheit von jedem Parteigeist, eine aufrichtige und nie zu entmutigende Suche nach einer die Gegensätze integrierenden Sehweise, großzügigstes Verstehen angesichts aller Situationen und ein Herz, das offensteht für jeden, der zu ihm kommt. »Ich hatte den Eindruck, ihn schon seit je zu kennen«, sagte kürzlich einer seiner Besucher voller Erstaunen über die freundschaftliche Aufnahme am Tag nach ihrer ersten Begegnung. »Es schien mir«, sagte er noch (und mit diesem pittoresken Wort möchte ich schließen), »als ginge ich mit einem in die Schweiz verschlagenen Kirchenvater spazieren, zu dessen Vorfahren ebenso die Magier-Könige wie Wilhelm Tell zählten.«

Das Sein — ausgelegt als Liebe

Überlegungen zur Theologie Hans Urs von Balthasars

Von Werner Löser SJ

Am 12. August dieses Jahres beging Hans Urs von Balthasar seinen siebzigsten Geburtstag. Wer ist er? Was will er sagen? Auf was will er durch seine Bücher und — mehr noch — durch sein Leben hinweisen? Als er selbst 1945 zum erstenmal der Öffentlichkeit darüber Rechenschaft gab, begann er seine Selbstvorstellung so: »Es gehört zu den großen Wohltaten Gottes, daß kein Mensch sich so sieht, wie er ist; auch wenn er sich im Spiegel erblickt, sieht er sich spiegelverkehrt. Die andern, die manches an ihm entdecken, was er nicht weiß, wissen hinwieder wenig von dem, was er selbst von sich weiß. So bleibt schließlich, wenn wir von Gottes Allwissenheit absehen, der am wenigsten unzuverlässige Maßstab eines Menschen sein Werk. »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«, und doch, weil auch diese täuschen können, sie nicht daran »richten«. Einem Schriftsteller bleibt darum nichts anderes übrig, als seine Bücher vorzuschicken, wenn er über sich Auskunft geben soll, auch wenn er nicht anders kann, als über diese Verteidiger lächeln, die dem so wenig entsprechen, was er im Grunde hätte sagen wollen . . . «¹. Wer auf die eingangs gestellten Fragen eine Antwort finden will, hat also auf von Balthasars schriftstellerisches Werk zu blicken und zwar intensiv und geduldig; denn dieses erschließt sich wohl kaum dem, der es nur flüchtig zur Kenntnis nimmt.

1. Die Einheit in der Vielgestaltigkeit des Werkes

Seit der 1925 verfaßten, frühesten uns erhaltenen Schrift »Die Entwicklung der musikalischen Idee. Versuch einer Synthese der Musik«² ist bis heute ein halbes Jahrhundert vergangen. Das Verzeichnis der Schriften von Balthasars³, das inzwischen ins kaum mehr Überblickbare angewachsen ist, zeugt von einer imponierenden schöpferischen Kraft, die bis jetzt an Intensität keinesfalls nachgelassen hat. Angesichts dieses schriftstellerischen Werkes erhebt sich nun die Frage: Handelt es sich hier nicht doch

¹ Es stellt sich vor . . . : Hans Urs von Balthasar. In: Das neue Buch (Luzern) 7 (1945), S. 43–46, hier: S. 43.

² In: Sammlung Bartels 2. Braunschweig 1925, S. 3–38.

³ Hans Urs von Balthasar, Bibliographie. 1925–1975. Besorgt von B. Widmer, ergänzt von C. Capol. Einsiedeln 1975.

nur um eine Ansammlung von allzu Disparatem, so daß eine eindeutige Antwort auf die Frage nach dem, was von Balthasar sagen wollte und will, gar nicht erwartet werden kann? Schließlich finden sich in dem Verzeichnis so verschiedene Schriften beieinander wie zum Beispiel ein Aufsatz über »Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis« (1940), eine Interpretation des »Abschiedsterzetts« (aus Mozarts Zauberflöte; 1943), ein großangelegtes, mehrbändiges theologisches Werk, das den Namen »Herrlichkeit« (ab 1961) trägt — um nur einiges, ganz wahllos, herauszugreifen. In der Tat ist von Balthasars Werk durch eine beeindruckende Mannigfaltigkeit in der Themenstellung und auch in der Wahl der Darstellungs- und Sprachformen gekennzeichnet. Daraus könnte der Eindruck entstehen, von Balthasar habe nur Vielerlei zu sagen, heute dies und morgen jenes, so daß der Leser, der erfahren möchte, ob es dem Autor nicht doch auf ein Eines in ganz besonderer Weise, ja letztlich allein ankommt, schließlich diese Bücher mit Recht enttäuscht beiseite legen würde. Aber dieser Eindruck entspricht nicht der Wirklichkeit. Es geht von Balthasar vielmehr doch um ein Eines, und das Viele, das er sagt und schreibt, hat nur den Sinn, dieses Eine immer neu zur Sprache zu bringen. Man kann dieses Eine in knappster Form in den Satz fassen: »Sein und Liebe sind koextensiv«⁴. Die Konvertibilität von Sein und Liebe zu behaupten, ist — so wird man sofort versucht sein einzuwenden — eine reine Provokation; und in der Geschichte des Denkens ist diese Aussage nicht ohne Grund nicht sehr geläufig. Zwingt uns die Wirklichkeit, die wir wahrnehmen, nicht dazu, das Sein auf etwas ganz anderes als auf Liebe hin auszulegen, etwa auf Wissen oder auf Macht oder auf Lust oder auf Nutzen oder auf sonst etwas hin? Freilich, dies wird jeder sogleich empfinden: wenn der Satz von der Koextensivität von Sein und Liebe wahr wäre, dann würde das tiefste menschliche Hoffen und Sehnen auf eine Erfüllung zulaufen und also nicht im Leeren enden. In seltenen Augenblicken mag dem Menschen die Wahrheit dieser Aussage immerhin von weitem ahnbar werden, vielleicht im Ereignis ungetrübter Liebe zu einem anderen Menschen.

von Balthasars Leben und Werk will ein Hinweis darauf sein, daß das Ersehnte und bisweilen als wahr Geahnte nichts weniger als das letzte und umfassendste Wort über das Sein und die Wirklichkeit im Ganzen ist. Das allerdings schließt unabdingbar ein, daß er die Bedingungen, unter denen allein der ja gar nicht selbstverständliche Satz von der Koexistenz von Sein und Liebe wahr ist, entfaltet.

Dasjenige aber, das ihn wahr sein läßt, ist — so kann schon jetzt und

⁴ Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes. In: J. Feiner/M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis* Bd. II. Einsiedeln 1967, S. 15–45, hier: S. 17.

sehr abgekürzt gesagt werden (später ist ausführlicher darauf zurückzukommen) — die Tat Gottes in Christus auf den Menschen zu. »Von dieser Tat soll nun ausgesagt werden, daß sie glaubhaft sei nur als Liebe: gemeint ist Gottes eigene Liebe, deren Erscheinung die der Herrlichkeit Gottes ist«⁵. Weil die Tat Gottes aber ein Tun der Liebe ist, ist sie vom Menschen her weder erzwingbar noch auch nur erahnbar. Sie ist wie jede Bekundung von Liebe das gänzlich überraschende. Sie »kann nur als das ‚Ganz-andere‘ empfangend wahr-genommen werden«⁶. Die Tat Gottes als Liebe bringt die Wahrheit des Satzes von der Konvertibilität von Sein und Liebe hervor.

II. Der Weg zur Einsicht in die Konvertibilität von Sein und Liebe

Diese Einsicht wurde von Balthasar bereits vor vielen Jahrzehnten zuteil. Sie bedeutete ihm die befreiende und sein Leben und Denken fortan ganz und gar bestimmende Alternative zu dem, was ihm in der Begegnung mit dem neuzeitlichen Denken, wie es sich ihm in Kunst und Philosophie darstellte, entgegengetreten war⁷.

In dem bereits erwähnten Text aus dem Jahre 1945 berichtete von Balthasar: »Wie man den Knaben dazu verurteilte, durch das ganze Unterholz romantischer Musik von Mendelssohn über Strauß zu Mahler und Schönberg sich durchzuschlagen, um endlich dahinter die ewigen Sterne Bachs und Mozarts aufgehen zu sehen, die mir nun seit langem alles andere hundertfach ersetzen, so mußte ich auch die Dschungel der neueren Literatur durchstreifen, in Wien, Berlin, Zürich und anderswo, immer enttäuscht und mit immer leererem Magen, bis mich endlich die gütige Hand Gottes wie weiland Habakuk mitsamt seinem Korb ergriff und zu einem wahren Leben ausersah«⁸. von Balthasars Jugend- und Studienzeit bis etwa 1930 war also durch die Beschäftigung mit der Musik — von Balthasar erlernte damals das Klavierspiel — sowie mit der neueren, auch philosophischen Literatur geprägt. Aber beides hinterließ in ihm ein tiefes Unbehagen. Was war ihm in der Nach-Bachschen und Nach-Mozartschen Musik, was in der neueren Dichtung und in der neuzeitlichen philosophi-

⁵ Glaubhaft ist nur Liebe. Einsiedeln 1963, S. 5.

⁶ Ebd., S. 6.

⁷ Da über diese — auch biographischen — Zusammenhänge m. W. bisher wenig bekannt ist (während über die späteren Jahre bereits verschiedentlich berichtet worden ist, z. B. durch H. Vorgrimler, Hans Urs von Balthasar, in: H. Vorgrimler/R. van der Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im XX. Jahrhundert, Bd. IV. Freiburg 1970, S. 122–142), mag es sinnvoll sein, hier einiges mitzuteilen, soweit das auf der Grundlage von veröffentlichten Texten möglich ist.

⁸ Es stellt sich vor . . . , a. a. O., S. 43.

schen Literatur begegnet? Was ließ ihn später diese Musik »Unterholz«, das neuzeitliche Denken »Dschungel« nennen?

Bezüglich der Musik findet sich eine Antwort in einigen Sätzen, die in einer 1928 veröffentlichten kleinen Interpretation von J. S. Bachs »Kunst der Fuge« vorkommen. Dort vergleicht der damals Dreiundzwanzigjährige das Selbstverständnis des vor-neuzeitlichen mit dem des modernen Künstlers: »Viele . . . erinnern sich an die Zeit, als das Erdachte aus dem Wissen aller erdacht, die Gestalt aus den Zügen aller gestaltet war. Da wurde der Meister kaum genannt, das Bild aber im Triumph durch die Straßen getragen. Mit dem Beginn jener Zeit, seit der die Kunst gemeinhin die romantische genannt wird, fing man an, dieses Verhältnis, das von altersher als ein dem Wesen der Kunst gemäßes betrachtet wurde, pathetisch zu fälschen: das Verhältnis des Künstlers zur Gesellschaft. Er wollte nicht mehr den Ruhm seines Werkes, sondern den Preis seiner selbst. Einsam steigt er zum Himmel, das göttliche Feuer zu rauben, nicht als Gesandter, sondern als verwegener Beschenker, und weil er im Trotz, nicht als Gebet aller, sich über die Gemeinschaft erhob, wurde er gefesselt von seiner Vereinzelung und vom Ehrgeiz um seine besten Rechte betrogen, und der Rauch seines Feuers war größer als seine Klarheit«⁹. Hier kommt es nur auf eines an: in der Begegnung mit der neueren Musik empfand der junge von Balthasar, daß diese ein Erzeugnis eines prometheischen Selbstverständnisses des Menschen sei. Im Mittelpunkt des Musikschaßens stehe die einsame, auf sich selbst reflektierende Subjektivität des Künstlers. Und eben dies Verständnis des Künstlers und die daraus resultierende Art seiner Kunstwerke ließen in von Balthasar Leere und Langeweile aufkommen.

Eine ähnliche Erfahrung machte er bei seiner Beschäftigung mit dem neuzeitlichen Denken, wie es sich ihm in Philosophie und Dichtung darbot. Das Ergebnis seiner Studien ist in seiner 1928 der Universität Zürich vorgelegten Doktorarbeit »Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur«¹⁰ zugänglich. Ihr Fazit: das neuzeitliche Denken steht im Zeichen dreier (mythischer) Gestalten: des Prometheus (zur Zeit des deutschen Idealismus), des Ahasver (in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts), des Dionysos von Nietzsche an bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein. Der durchgehende Gedanke, der diese Gestalten verbindet, liegt in der Anthropozentrik: der Konstruktionspunkt, von dem aus die Welt und das Wissen um die Wirklichkeit entworfen wird, ist die Subjektivität des Menschen. Darüber hinaus und damit zusammenhängend

⁹ Die Kunst der Fuge. Paralipomena zu einer Aufführung. In: »Schweizer Rundschau« 28 (1928), S. 84–87, hier: S. 84.

¹⁰ Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur. Zürich 1930.

erweist sich das neuzeitliche Denken letztlich immer wieder als ein pantheistisches Identitätsdenken. »Die Welt ist ein unendlicher Prozeß, der sich dem Göttlichen nähert. Der Mensch ist seine Spitze. Aber über dem Prozedieren ist das Ziel verloren gegangen. Schon Lessing setzt das Schreiten über das Ankommen. Wer aber schreitet, wenn nicht das Absolute, Gott selber? Die Entpersönlichung der Menschen ist ihre Gottwerdung. Fichtes Identitätsmystik der *scintilla animae* treibt fort zu Schellings und Hegels Historisierung des Absoluten und Absolutierung des Historischen«¹¹. Der Mensch erweist sich als Einheit der Gegensätze: »Identität und Unvergleichbarkeit, Göttlichkeit und Menschlichkeit, Geschichte und Moralität. Da aber der Mensch der Identitätspunkt ist, ist er das Höchste und Niederste in einem (Schopenhauer), absolute Gottferne und Gottnähe (Schelling). Er ist als Gott ewig, als Person sterblich, als Geist geschichtszeugend, als Mensch moralisch-geschichtslos (Hegel). Er schafft das Ewige und ist das Vergänglichste (Feuerbach, Marx)«¹². So stellte sich dem Studenten von Balthasar die neuzeitliche Geistesgeschichte als eine Geschichte der Unwahrheit dar, die ihn tief unbefriedigt ließ, . . . »bis mich endlich die gütige Hand Gottes wie weiland Habakuk mitsamt seinem Korb ergriff und zu einem wahren Leben ausersah«.

Diese letzte Aussage deutet in einer eher verbergenden als offenlegenden Weise auf ein Ereignis hin, das dem Leben und Denken von Balthasars eine ganze neue Richtung gegeben hat und in dem die Distanzierung zu dem, was sein Leben bisher bestimmt hatte, geschieht: 1929 machte von Balthasar zusammen mit einigen Freunden unter der Leitung von Friedrich Kronseder SJ im »Kloster Himmelpforte« in Wyhlen (nicht weit von Basel) die dreißigtägigen ignatianischen Exerzitien. Im Raum dieser Exerzitien vollzog er die »Wahl«, die man als das Schlüssel- und Ursprungsereignis für sein weiteres Leben wird bezeichnen müssen. Die »Wahl« aber war Antwort auf die ihn plötzlich und in großer Intensität überfallende Erkenntnis, von Gott in die ungeteilte Nachfolge Christi gerufen zu sein. 1959, also dreißig Jahre später, als ihm die Frage gestellt wurde, warum er Priester geworden sei, berichtete er über dieses Ereignis u. a.: »Heute nach dreißig Jahren könnte ich auf dem verlorenen Pfad eines Waldes im deutschen Schwarzwald nicht weit von Basel noch den Baum wiederfinden, unter dem ich wie durch einen plötzlichen Blitz getroffen wurde. Ich studierte damals Germanistik und nahm an dreißigtägigen Exerzitien für Laienstudenten teil. In diesen Kreisen sah man es wirklich als ein Unglück an, wenn einer abtrünnig wurde und sich dem Theologiestudium zuwendete. Aber es war weder die Theologie noch das Priestertum, die sich damals meinem Geist aufdrängten, es war einzig dies:

¹¹ Ebd., S. 7–8.

¹² Ebd., S. 8–9.

du hast nichts zu wählen, du bist gerufen; du wirst nicht dienen, man wird sich deiner bedienen; du hast keine Pläne zu machen, du bist nur ein kleiner Stein in einem längst vorher entworfenen Mosaik. Ich hatte nur »alles aufzugeben und zu folgen«, ohne Pläne zu entwerfen, ohne Wünsche und Vorahnungen, ich hatte nur abwartend dazubleiben und darauf zu achten, wozu ich gebraucht würde. Und so ist es dann geschehen; als ich einmal dachte: also, Gott hat mir völlige Sicherheit geschenkt und eine genau umrissene Sendung für mich vorgesehen, ging mir auf, daß Er frei war, alles auf den Kopf zu stellen, und zwar in einem Augenblick und trotz der Ansichten und Gewohnheiten des Werkzeugs, das ich war. Das einzig Bemerkenswerte daran ist, daß dieses lebendige Gesetz, das uns zerbricht und dadurch, daß es uns zerbricht, auch heilt (wie das Bein des hl. Ignatius), mir schon ganz am Anfang als eine Art unsichtbares Lebensthema erschienen ist¹³.

Bemerkenswert ist, daß von Balthasar in den »Geistlichen Übungen«, in denen er vom Ruf des Herrn getroffen wurde und die ungeteilte Nachfolge »gewählt« hat, und also nicht in einer diskursiven Überlegung zugleich die theologischen Einsichten gewonnen hat, die in seinem Werk von grundlegender Bedeutung sein werden, zum einen: Die Gottheit des Gottes, der die dreieine Liebe ist, besteht in der Souveränität und Spontaneität seiner Freiheit, die sich als solche im liebenden Verfügen über die Geschöpfe, aber noch mehr in der Möglichkeit und Tatsächlichkeit seiner Selbstmitteilung erweist; zum andern: Die gottentsprechende Haltung des Menschen ist die Disponibilität, die bei Ignatius von Loyola und in von Balthasars Theologie auch *indiferencia* und Gehorsam heißt. In alldem lag exakt die Alternative zu dem, was das neuzeitliche Denken und Kunstschaffen anzubieten hatte. Hier enthüllte sich das Sein als Liebe und brauchte nicht mehr im Rahmen eines pantheisierenden Identitätsdenkens ausgelegt werden.

von Balthasar war freilich nicht ganz unvorbereitet auf die Einsichten, die sich ihm in den Exerzitien dann unwiderleglich aufdrängten: in der vorhergehenden Zeit hatte er Begegnungen mit Menschen, die ihn überzeugend auf seinen Weg wiesen. Um nur auf das Wichtigste hinzuweisen: Romano Guardini gab von Balthasar in Berlin den Wink, doch einmal Nietzsche und Kierkegaard miteinander zu vergleichen¹⁴ — was er dann sogleich tat. Die vielfältigen Einzelanalysen, die zum Teil in seine Arbeit »Geschichte des eschatologischen Problems . . .«¹⁵ eingingen, mündeten in

¹³ Pourquoi je me suis fait prêtre. In: Editions Centre Diocésain de Documentation. Tournai 1959, S. 19–22, hier: S. 21–22.

¹⁴ Geschichte des eschatologischen Problems . . ., a. a. O., S. 211, Anm. 11.

¹⁵ Ebd., Kap 3: »Die Alternative: Kierkegaard und Nietzsche«, S. 10–33; später noch einmal: Kierkegaard und Nietzsche, In: Apokalypse der deutschen Seele, Bd. I: Der deutsche Idealismus. Salzburg 1937, S. 695–735.

den folgenden Text aus, der deutlich macht, wie sich schon damals die »Alternative« darstellte: »Nietzsche hatte Gott getötet, dem Übermenschen geopfert, der nichts mehr ist als Pfeil und Sehnsucht nach dem Übermenschen. Es gibt nur eine Eschatologie: die des Lebens, nur eine Bewegung: die Transzendenz, eine Verwandlung: die dionysische. In ihr sind das Endliche und Unendliche eins und nur Momente des Identischen. Für Kierkegaard gibt es keine Identität. Wohl ist das Unendliche und Endliche dialektisch eins im Menschen, aber dieses Dialektische verhält sich zu Gott als dem Undialektischen. Freilich tritt im Christentum auch Gott in die Dialektik ein, indem er historisch wird. Aber der undialektische Gott wird damit nicht aufgehoben; vielmehr ist Kierkegaard unermüdlich in der Versicherung, zum Christentum gelange man nicht eher, als man sich zum überdialektischen Gott verhalte. Gott ist tot, ich habe ihn getötet, geopfert; das ist Nietzsches Konsequenz. Gott ist tot, er hat sich geopfert, aber er hat nie aufgehört zu leben; das ist Kierkegaards Paradox«¹⁶. Auf eine weitere Begegnung ist hinzuweisen: in Wien war von Balthasar mit Rudolf Allers befreundet. Über diese Zeit teilte er 1965 mit¹⁷: »Dem Studenten in Wien war die Freundschaft mit Rudolf Allers, Arzt, Psychiater, Philosoph und Theologe (er hat Thomas übersetzt und Anselms sämtliche Werke), ein fast unerschöpflicher Quell von Anregung. Gegner Freuds, hat er in freier Nachfolge Alfred Adlers den Blick für die mitmenschliche Liebe als das objektive Medium menschlicher Existenz gehabt und mitgeteilt, in dieser Wende vom Ich weg zur Wirklichkeit voller Du lag für ihn die philosophische Wahrheit und psychotherapeutische Methode.« Schließlich kann noch auf die Vorlesungen Hans Eibls, die von Balthasar in Wien hörte, hingewiesen werden. Hans Eibl legte den Studenten damals Plotin aus und vermittelte ihnen die Einsicht in das Sein, insofern es als *bonum* ein *diffusivum sui*, also ein Aus-sich-heraus-tretendes und Sich-mittelendes ist. Diese Vorlesungen haben einen bleibenden Eindruck in von Balthasar hinterlassen.

Aus der Rückschau wird man in all diesen Begegnungen jedoch nur Marksteine auf dem Weg zu dem eigentlichen Wendepunkt in von Balthasars Leben und Denken sehen: zu der »Wahl« in den Exerzitien von 1929. Das gehorsame Ja zum Ruf in die Nachfolge Christi, das er — nach seinem eigenen Zeugnis — damals gesprochen hat, ist der Schlüssel zum »Verständnis« seiner Person wie seines Werkes. Was auch immer von Balthasar fortan getan hat — es läßt sich als ein Tun *innerhalb* dieses ursprünglichen Ja zum ergangenen Ruf begreifen.

¹⁶ Geschichte des eschatologischen Problems . . ., a. a. O., S. 31.

¹⁷ Rechenschaft 1965, Einsiedeln 1965, S. 34.

Die Entscheidungen und Einsichten, die von Balthasar in den Exerzitien vollzogen hatte, fanden in den folgenden Jahren eine vielfache Bestätigung. Von herausragender Bedeutung war der sich zu Beginn der dreißiger Jahre anbahnende und dann über Jahre hin lebendige Kontakt zu Erich Przywara. Przywaras Denken kreiste damals um die »*analogia entis*«. Die Lehre von der Analogie des Seins aber denkt die Beziehung zwischen Gott und Mensch und Welt so, daß sie weder — pantheistisch — ineinandergleiten noch — dialektisch — als reine Widerspruchspole gegenüberstehen. Der Sache nach meint die Formel von der Analogie des Seins, insofern sie eine primär theologische Aussage ist, nichts anderes als der Satz von der Konvertibilität von Sein und Liebe. Wenige Jahre später kam ein weiteres hinzu: Henri de Lubac wies von Balthasar u. a. auf Irenäus hin. Das Studium der Schriften gerade dieses voralexandrinischen Kirchenvaters bedeutete für von Balthasar eine eindrucksvolle Bestätigung der früher gewonnenen Einsichten.

Das theologische Werk, das von Balthasar bis heute vorgelegt hat, ist — so darf in diesem Zusammenhang formuliert werden — die Entfaltung, Weiterentwicklung und Vertiefung der damaligen Erkenntnisse. Es gilt nun im folgenden, näherhin zu zeigen, was der Satz von der Koextensivität von Sein und Liebe beinhaltet.

III. Die Dimensionen der Auslegung des Seins als Liebe

Die Aussage, das Sein sei als Liebe auszulegen, gewinnt ihre Wahrheit aus dem liebenden Handeln Gottes auf die Welt zu. Was besagt das?

Das Sein der Welt und des Menschen könnte schwerlich auf Liebe hin gedeutet werden, wenn das Ganze der Wirklichkeit am Ende nicht mehr wäre als die Summe dessen, was die Menschen aus eigenen Möglichkeiten und Anstrengungen hervorgebracht haben. Nur wenn ein Ganz-Anderer, der selbst Liebe ist, seine Liebe in der Welt so wirksam werden ließe, daß eben dadurch alle Werte eine Umwertung erführen, könnte der Satz, das Sein und die Liebe seien koextensiv, wahr sein. Das tatsächliche Eintreten der genannten Bedingungen kann nicht nur nicht durch den Menschen herbeigeführt werden, es kann nicht einmal erwartet werden. Es kann nur als das gänzlich Unerwartete auf ihn zukommen und erweist sich allerdings darin dann als das einzig Rettende und Heilende. Das Ereignis, in dem all das geschieht, ist die Menschwerdung, das Kreuz und die Auferweckung Christi. Nur die absteigende Liebe Gottes kann die Situation der Welt und der Menschen so verändern, daß sie in all ihrer Endlichkeit und Heillosigkeit bejahbar und liebenswert werden. Die Wahrheit des Satzes, das Sein und die Liebe seien koextensiv, ist nach allem

Gesagten eine strikt theologische. Sie ruht auf einem Faktum auf: *daß* Gottes Liebe sich in Christus an der Welt wirksam erweist.

In andern Worten hat von Balthasar selbst diesen Gedanken so formuliert: »Wer ist Jesus Christus für mich? Der einzige Mensch in der Weltgeschichte, der einen Anspruch zu stellen gewagt hat, wie ihn Gott im Alten Bund erhob; der dafür als verrückt und besessen (Mk 3, 21 f.) angesehen und gekreuzigt wurde, denn einem Weisen ziemt sich Bescheidenheit, und einem Propheten ziemt es, ›Spruch des Herrn‹, nicht ›Ich aber sage euch‹ zu sagen. Gott der Vater hat diesen Anspruch mit der Auferweckung Jesu bestätigt, und damit ist der urchristliche Kern der Dogmatik freigegeben: Gott ist die Liebe: die immanente Trinität ist in der ökonomischen offenbar geworden, und zwar als ›Orthopraxis‹ Gottes in der Hingabe seines Sohnes in Gottverlassenheit und Hölle hinein, was die größtmögliche Vorstellung von Gott ist: Er ist (mit Hegel) Identität der Identität (Gott ist alles, Er ist das ewige Leben) und der Nichtidentität (Gott ist tot, sofern Er sich mit der Gottlosigkeit identifiziert hat), Er ist so lebendig (so sehr Liebe), daß Er es sich leisten kann, tot zu sein. Keine Religion oder Weltanschauung hat über Gott, Mensch und Welt etwas derartiges zu denken und zu verkünden gewagt, deshalb bleibt das Christentum analogielos, und es beruht nicht auf einer ›Idee‹, sondern auf einem Faktum — Jesus Christus —, das in der Einheit von Anspruch, Kreuz und Auferstehung ein unaufspaltbares Atomon bleibt. Von ihm hängt es ab, ob wir es wagen können, das Sein als die Liebe, somit alles Seiende als liebenswert anzusprechen, ein Gedanke, auf den uns das Gesicht der Welt sonst schwerlich gebracht hätte«¹⁸.

Gott kann absolute Liebe nur sein als trinitarischer Gott. Wäre er nicht dreieine Liebe in sich, so bedürfte er der Welt, um ein liebender Gott sein zu können. Dann wäre es aber um seine Göttlichkeit geschehen, und der Pantheismus wäre die notwendige Konsequenz. Angesichts des Zustandes der Welt, wie sie ist — es gibt in ihr Leid und Schuld und Tod und Gottverlassenheit —, rechtfertigt sich Gott als liebender im Kreuze und in der Gottverlassenheit des Sohnes, also nicht durch einen triumphalen Erweis seiner Macht, sondern in schweigender, mitleidender Begleitung der Menschen, die er mit wirklicher Freiheit begabt hatte und deren Freiheit er nicht überspielen will. Die Trinitätslehre, die Christologie und die Soteriologie haben in der Kontemplation des *Mysterium paschale*, in dessen Zentrum der Karsamstag Christi steht, ihre Ursprungsmitte; der Christ, der die Wirklichkeit im Lichte dieses Mysteriums sieht und dem darin das Sein als Liebe auslegbar wird, bekommt so an der Weise teil, wie Gott

¹⁸ In: H. Spaemann (Hrsg.), *Wer ist Jesus von Nazareth für mich. 100 zeitgenössische Zeugnisse*. München 1973, S. 17.

selbst die Wirklichkeit sieht; denn das Wort über die Schöpfung: »Gott sah alles, was er gemacht hatte, und fürwahr, es war sehr gut« (Gen 1, 31), ist ja auch für Gott nur insofern wahr, als er selbst die Schöpfung nicht anders als im Lichte des Karsamstags kennt. In einem längeren Text hat von Balthasar den Zusammenhang von Gotteslehre, Schöpfungslehre, Christologie und Soteriologie einmal in der Weise zur Sprache gebracht, daß er — ähnlich wie Karl Barth (in: Kirchliche Dogmatik IV/2, 21 bis 25) — eine christologische Exegese von Lk 15, 11 ff. vorlegt: »Dem jüngeren Sohn, der sein Vermögen ausgezahlt bekommen und damit in ein fremdes Land ziehen will, vorenthält der Vater das Geforderte nicht. Gibt es dann aber noch eine Möglichkeit für Gott, mit dem Sichverlieren des freigesetzten Geschöpfs nicht selbst sein Schöpfungsspiel zu verlieren? Nur eine sehr geheimnisvolle Möglichkeit, für die wir zwar ein gewisses menschliches Vorverständnis besitzen, deren letztes Mysterium wir uns aber nur in der Dankbarkeit des Glaubens schenken lassen können: den Weg einer echten, mittragenden, und eben deshalb stellvertretend tragenden, schweigenden Begleitung in die volle Verlorenheit hinein. In der Parabel vom verlorenen Sohn fehlt die Figur dessen, der sie erzählt, Jesu selbst. Der Vater wartet nicht nur auf die spontane oder von der Not gedrängte Rückkehr des Verlorenen, er sendet seine Liebe in der Gestalt seines Sohnes in dessen Verlorenheit hinein. Er läßt seinen Sohn sich mit dem verlorenen Bruder identifizieren. Und eigentlich an dieser Kraft, sich mit dem Gegenteiligen — ohne Wahrung vornehmen Abstands — zu identifizieren, erkennt Gott der Vater die ›Wesensgleichheit‹, die Göttlichkeit dessen, den er als sein Heilswort in die Welt gesandt hat: er erkennt, daß dieses Wort, Mensch geworden, das auszuführen vermocht hat, was die Absicht des Vaters beim Erzeugen und Hinaussprechen dieses Wortes war: sich dem hörbar und verständlich zu machen, der von Gott nichts mehr hören wollte. Anders gesagt: daß Jesus der Bruder aller ›Geringsten‹ und Verirrten werden konnte, enthüllt erst, durch Tat mehr als durch Wort, daß Gott als Allmacht die Liebe und als Liebe die Allmacht ist, und zwar in sich selbst, das heißt im Mysterium seiner Dreieinigkeit, das allein die vollkommene Opposition innerhalb Gottes selbst — zwischen Bei-Gott-Sein und Gottverlassenheit — erklären kann. Dieses Mysterium kann sich in seiner vollen Realität als Begleitung des Sünders nur *sub contrario*, in der Verborgenheit offenbaren, weil es sich sonst gar nicht als Realität offenbart hätte. Aber weil darin Gott (und Gott ist nur Gott als ewiger und lebendiger) sich als die Liebe offenbart, kann er diese Liebe nicht erst aufgrund der Freigebung des Geschöpfs geworden sein, braucht er die Welt mitsamt ihrem Prozeß nicht, um er selbst zu werden, sondern erweist sich gerade im Kreuz Christi, in dessen Gottverlassenheit und Niederfahrt in die Hölle, als der, der er immer war: als

ewige Liebe. Gott ist so sehr, als dreieiniger, die ewige Liebe, daß innerhalb dieser Lebendigkeit auch der zeitliche Tod und die höllische Verlorenheit des Geschöpfes, aus Liebe übernommen, zu einem Ausdruck der Liebe umgestaltet werden kann¹⁹.

Nicht also der Aufstieg des religiösen Menschen zum absoluten Einem, sondern der Abstieg des trinitarischen Gottes der Liebe zum Menschen ist der »point de départ« (Maréchal), der Ausgangspunkt der Theologie von Balthasars. Die diesem Ereignis korrespondierende Haltung des Menschen ist die (marianische) Haltung der Disponibilität, die (ignatianische) Haltung der *indiferencia* (vgl. Exerzitienbuch Nr. 23; 165—167; 179). Schon oft ist festgestellt worden, daß von Balthasar in seiner Theologie den Gehorsam überaus stark betont. Gehorsam aber meint hier keinesfalls eine ich-schwache Servilität, sondern die Bereitschaft, die Liebe (Gottes) sich als Liebe erweisen zu lassen. von Balthasar spricht in diesem Zusammenhang bisweilen auch vom »liebenden Einverständnis«. Liebe kann als solche nur »ankommen«, wo sich ein Raum der offenen Erwartung darbietet, in dem sie sich dann ausbreiten kann. Das ist bereits so zwischen menschlichen Personen, die einander in Liebe begegnen wollen; es gilt aber erst recht im Verhältnis des Menschen zu Gott. Das absolute Du, das auf den Menschen trifft, »ist nicht ein Jemand, dem die Eigenschaft zukommt, zu lieben, sondern *der* Jemand, der als solcher konstituiert wird durch die Liebe selbst. Der trinitarisch-personale Prozeß ist *die* Liebe«. Und dies weder als ein Abstractum noch als ein Kollektiv, sondern als ein unfäßlich-Personales: der einzige Gott (Vater) schenkt mir (uns) seinen »einzigsten Sohn«, um mich (uns) mit seinem Heiligen Liebesgeist innerlich zu erfüllen. Einem solchen Geschehen gegenüber findet die kreatürliche Person von sich her, in ihrem Eigenbestand, keine halbwegs glaubhafte Antwort. Auch wenn sie in ihrem Kern . . . getroffen würde, sie hätte nichts als Gegengabe anzubieten. Ihre Antwort kann nur sein, Gott in ihr selbst Gott sein zu lassen. Ihm allen Raum zu gewähren, den er für seine Liebe beansprucht. »Siehe, ich bin die Magd des Herrn«. Die (durch Gnade möglich werdende) Antwort ist somit die größtmögliche Disponibilität (Ignatius von Loyola). Nicht als bloß negative, resignierte Gelassenheit, weil man selber nichts zu bieten hat und daher Gott die Erlaubnis gibt, selber zu nehmen, was er will und braucht, sondern als eine positive, anbietende Indifferenz, für die es unterschiedslos höchste Freude ist, alles etwa Besessene hinzugeben oder Geforderte zu tun, was der göttlichen Majestät wohlgefällig sein mag«²⁰.

¹⁹ Warum ich noch ein Christ bin. In: H. U. von Balthasar/J. Ratzinger, Zwei Plädoyers. München 1971, S. 9–53, hier: S. 42 f.

²⁰ Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes, a. a. O., S. 36 f.

Urbildlich hat Jesus Christus die volle Disponibilität dem Vater gegenüber im Heiligen Geist verwirklicht. Die Menschwerdung des ewigen Wortes geschah im Gehorsam, das Leben des irdischen Jesus lief auf das Kreuz zu, das er sich im Gehorsam vom Vater auflasten ließ — zum Heil aller Menschen. Der Vater verfügte den Sohn darüber hinaus in die Erfahrung der vollen Gottverlassenheit hinein: Karsamstag. Hier — und nur hier! — gab es »Kadaver-Gehorsam« in einem einmaligen, christologisch-trinitarischen Sinn. Entscheidend jedoch ist in all dem, daß die Indifferenz und der Gehorsam selbst als Gestalten der je umfassender bleibenden Liebe des Sohnes zum Vater verstanden werden, so wie das verfügende, autoritative Handeln des Vaters seinerseits ebenfalls unbedingt auf Liebe hin auszulegen ist; denn »Gott ist Liebe« (1 Joh 4). Die »tiefste kontemplative und dialogische Intimität, in der der Vater den Sohn begleitet, ist die wesentlichste Voraussetzung für den Ölbergdialog, wo der Vater als Liebender sich verhüllt und sich zu einem reinen fordernden Willen formalisiert, wie im Sohn sich die ganze Liebe in den reinen, geforderten und überfordernden Gehorsam konzentriert, in die alles entscheidende »Kraftprobe« der göttlichen Liebe, in der der Sohn zum »Gottesknecht« und deshalb in seiner Erhöhung zum Kyrios wird, in der auch nach Paulus die Rechtfertigung aller Sünder und die Erlösung des Kosmos sich ereignet und der am Kreuz Erhöhte nach Johannes alle an sich zieht«²¹. Der indifferente liebende Gehorsam ist nach von Balthasar der Grundakt der gesamten Existenz Jesu Christi. Gleichzeitig ist der christologische Gehorsam der ermöglichende Grund und das Maß jedes gottentsprechenden Verhältnisses der Kirche und darin jedes einzelnen Menschen zum christlichen Gott. Die Kirche ist in ihrem realsymbolischen Ursprung — Maria — reine Verfügbarkeit zu Gott hin. Ihr Handeln steht nicht in Konkurrenz zum Heilshandeln Christi, sondern wird durch dessen Gnade »verwendbar«. Für den einzelnen Christen konkretisiert sich die *indiferencia* dem dreieinen Gott gegenüber zum kirchlichen Gehorsam.

Der Christ hat in seinem Denken und mehr noch in seinem Handeln ein Echo der ihm im Glauben geschenkten Wahrheit zu sein, daß das Sein die Liebe ist. Begegnet er seinem Bruder wirklich in Liebe, so geschieht darin mehr, als er vielleicht zu hoffen wagte: »Was aber zwischen der Tat des Glaubenden und seinem Gegenstand, dem »Nächsten« impliziert wird, ist nichts Geringeres als die Offenbarung selbst und damit die ganze und integrale Dogmatik. Die Dogmatik ist der Aufweis im Licht der Offenbarung der Bedingungen der Möglichkeit christlichen Handelns ...

²¹ Christologie und kirchlicher Gehorsam. In: Pneuma und Institution (= Skizzen zur Theologie IV). Einsiedeln 1974, S. 133–161, hier: S. 139.

Es gibt keinen Satz der Dogmatik, der christlichem Handeln nicht unentbehrlich wäre, auch wenn der Handelnde ihn nicht explizit kennt, oder, ihn kennend, seinen Bezug zur existentiellen Situation in der Begegnung nicht wahrnimmt. Christliches Handeln ist vor allem ein sekundär-antwortendes auf die primäre Tat Gottes am Menschen (»die ganze Schuld habe ich dir erlassen, hättest du dich nicht auch deines Mitknechtes erbarmen müssen?« Mt 18, 32)«²².

Das Ereignis, das die Wahrheit des Satzes von der Konvertibilität von Sein und Liebe begründet, kann, insofern es selbst ein Geschehen der Liebe ist, nicht in jeder beliebigen Art von Theologie oder Philosophie nachgedacht werden. Es gibt dem menschlichen Denken vielmehr nicht nur den Inhalt, sondern gerade auch die Form vor. von Balthasar insistiert immer wieder darauf, daß das menschliche Denken sich des als Selbsterweis der trinitarischen Liebe Ereignenden keinesfalls derart bemächtigen kann, daß es von ihm her — und sei es auch *post factum* — eine transzendente Theologie entwerfen könnte. »Immer ist das Wesentliche dies: daß das gnadenhaft Gewährte als ein solches zwar verstanden, aber durch den Verstand auch nicht nachträglich konstruiert werden kann. Ich kann nicht sagen: das ist es, was ich »eigentlich« immer schon erwartet hatte, oder woraufhin mein Denken und Fühlen immer schon eingerichtet und abgestimmt war, so daß es nur eines kleinen Anstoßes von außen bedurfte, um mein Vorverständnis zu einer vollen Einsicht kristallisieren zu lassen. Was sich mit der Grundeigenschaft freier Gnade darbietet, kann rational nie eingeholt werden, ohne daß es in seiner Eigentlichkeit zerstört würde«²³. von Balthasar stellt allen Versuchen in Philosophie und Theologie, das Mysterium in ein Wißbares aufzuheben, die Formeln gegenüber, die Anselm von Canterbury im Rahmen seines ontologischen Gottesbeweises (im *Proslogion*) entwickelt hatte. Wenn das in Christus sich Ereignende göttliche Qualität hat, dann muß es möglich sein, das im Zusammenhang eines Gottesbeweises Entwickelte auf das Christusgeschehen anzuwenden: das sich Gewährnde entzieht sich, indem es sich gewährt, eben darin und als solches dem erschöpfenden Verstehen. »Der Glaube muß . . . die Richtigkeit des Anspruchs aus diesem selbst soweit erkannt haben, daß er ihn anerkennt; er wäre aber nicht Glaube, wenn er diese Richtigkeit in einem rationalen System entfalten, gar erschöpfend darlegen könnte. Etwas muß sich ihm dauernd entziehen oder entgegensperren, wenn er meint, die Bedingungen der Möglichkeit dieses Wirklichen, das sich ihm hier stellt, durchschauen zu können. Wenn Jesus sagt: »Ich bin die Wahrheit«, »bin die Auferstehung«, so sagt er, daß Gott in ihm anwest.

²² Glaubhaft ist nur Liebe, a. a. O., S. 75.

²³ Warum ich noch ein Christ bin, a. a. O., S. 30.

Aber: ›Si comprehenderis, non est Deus.‹ Wenn Gott sich in Jesus Christus auslegt, so gilt auch für diese Auslegung die Formel Anselms für Gott: ›id quo maius cogitari non potest.‹ Damit ist nach dem Zusammenhang weder eine erschöpfende Erkenntnis gemeint, als ob das ›maximum‹, das umfassende System aller Wahrheit, gedacht werden könnte, noch eine dynamisch-komparative Erkenntnis, als ob dem objektiven Je-Größer-Sein Gottes ein subjektives Je-weiter-Denken des Menschen entspräche: das ›maius‹ des Sich anbietenden überwältigt die ›cogitatio‹ vielmehr so, daß sie im Eingeständnis ihres Überwältigtseins den vollkommenen Sieg der unausdenklichen Wahrheit Gottes preist. Andere Formeln Anselms bestätigen diese Deutung: ›videt se non plus posse videre‹: das kleine Auge faßt in sich nicht mehr, obschon das Gesichtete sich weiterdehnt als die Fassungskraft; und das Auge sieht (im Überwältigtsein) dieses Überhinaus: als ›quiddam maius quam cogitari possit.‹ Und so kommt es zu den endgültigen Formulierungen, die die Sicht in ein Übersteigendes freigeben, ohne daß das Übersteigende in der Sicht eingeholt werden könnte: ›evidentissime comprehendi potest, ab humana scientia comprehendi non posse.‹ Dasselbe nochmals anders: ›rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse.‹²⁴ Im Hintergrund dieser Aussagen steht die Überzeugung, daß die Analogia-entis-Formel des IV. Laterankonzils, nach der Gott, er mag sich der Welt noch so sehr nähern, dennoch der je unbegreiflichere bleibt (DS 806), nicht nur philosophisch, sondern auch und erst recht in einer christozentrischen Theologie gilt. »Das Gnädige ist ... nie ein endgültig ›Gegebenes‹, sondern bleibt im quellenden Akt des Sichgebens, ist deshalb aus sich selbst immerfort sinngebärend, und dies verhindert noch einmal, daß sich das Verstehen über dem bisher erschlossenen Sinn schließen kann.«²⁵ Der Glaube als fortdauernder Akt der Entgegennahme der sich gewährenden trinitarischen Liebe ist durch Gnosis nicht überholbar; soweit es Gnosis gibt, bleibt sie vom Glauben umfaßt und abhängig. von Balthasars Bemühen geht dahin, seine Theologie in Form, Struktur und Stil ihrem Gegenstand anzugleichen. In dem Maße, als ihm das gelingt, wird derjenige, der sich mit dieser Theologie befaßt, erfahren, daß sich das in von Balthasars Schriften Vorgetragene dem Verstehen darbietet und doch dem abschließenden Begreifen sogleich auch wieder entzieht. von Balthasars Theologie vollzieht sich unter dem Einsatz aller geistigen Kräfte, aber sie verfestigt sich an keiner Stelle zu einem System. Sie stammt aus dem Glaubensakt und verweist sogleich wieder auf ihn zurück.

²⁴ Ebd., S. 28 f.

²⁵ Ebd., S. 30.

Von Balthasars Theologie weist den, der sich um sie bemüht, auf einen steilen Weg. Von Balthasar weiß sehr gut, daß er denen, für die er schreibt, viel zumutet. Darum sagt er ihnen am Ende: »Das Forderndste ist auch das Schönste. Das Schwerste erweist sich, weil es die Liebe ist, als ›leichte Bürde, sanftes Joch‹. Als das, was man bei allem Sträuben schließlich am liebsten tut. Menschlich ist Liebe eine Möglichkeit der Freiheit unter andern. Göttlich wird Liebe zu *der* Manifestation der göttlichen Freiheit, bewiesen in Anspruch, Kreuz und Auferweckung Jesu. Hier allein kann das Sein selbst als Liebe geliebt werden. Und dieses Sein unterfaßt — als Liebe — des Menschen Werden und Entwerden gleicherweise, so daß Kraft und Ohnmacht des Menschen gleich sinnvoll und liebbar werden.«²⁶

²⁶ Warum ich noch ein Christ bin, a. a. O., S. 52.

Der zeitgeschichtliche Ort des Vaticanum II

Von Hans Maier

Fast zehn Jahre sind vergangen, seitdem das Zweite Vaticanum nach mehr als dreijähriger Dauer am 8. Dezember 1965 mit einer festlichen Schlußfeier auf dem Petersplatz in Rom beendet wurde. Noch ist es zu früh, diese bedeutsamste Kirchenversammlung unseres Jahrhunderts historisch zu würdigen. Was sie aber für die unmittelbar Beteiligten, die Zeitgenossen und die Zeitgeschichte bedeutet, das läßt sich heute schon überblicken, wenigstens in Umrissen; und eben diesen zeitgeschichtlichen Ort des Vaticanum II genauer zu umschreiben ist meine Aufgabe.

Wenn das Konzil nach einem Wort Pauls VI. beides war, Begegnung der Kirche mit sich selbst und mit der Welt, dann empfiehlt es sich, seinen zeitgeschichtlichen Ort in drei sich konzentrisch weitenden Kreisen zu betrachten: einem innerkirchlichen, einem ökumenischen und einem »weltlichen«, missionarischen. Denn es macht die Eigenart dieses Konzils aus, daß es nicht Kirche heraushebt und abgrenzt von der Welt, sondern sie aussetzt in der Welt — einer Welt, die heute ebenso wieder Mission geworden ist wie in den apostolischen Anfängen der Christenheit.

I

Begegnung der Kirche mit sich selbst — das war das Zweite Vaticanum zunächst in einem ganz äußeren, elementaren Sinn: seit 1869/70 hatte keine allgemeine Kirchenversammlung stattgefunden, in der die Bischöfe der ganzen Welt Gelegenheit hatten, sich wechselseitig kennenzulernen und von den Problemen ihrer Länder über die Grenzen hinweg Kenntnis zu nehmen. In der Linie von Trient und verstärkt durch das Erste Vaticanum hatten sich jahrzehntelang vor allem die vertikalen Strukturen und Bindekräfte der Kirche entwickelt; die Theologie hatte die Stellung des Papstes als des sichtbaren Hauptes der Kirche mit Entschiedenheit betont; die *innere* Gliederung, die *Communio sanctorum*, trat demgegenüber zurück; man betrachtete das Leben der christlichen Gemeinschaft vornehmlich unter dem Gesichtspunkt seiner Beziehung zum Heiligen Stuhl. Die Vertikalisierung und Hierarchisierung des Kirchenbegriffs, die Betonung des sichtbaren Hauptes der Kirche war nicht nur eine Reaktion auf die Herausforderung des sechzehnten Jahrhunderts, ein Widerspruch gegen die *Ecclesia invisibilis* der Reformatoren; auch an die Lage der europäischen katholischen Christenheit nach Trient ist hier zu denken, an

die zunehmende Aufsplitterung in nationale Kirchentümer, die ein Bewußtsein ihrer Einheit nur mehr im Blick auf die päpstliche Spitze, nicht mehr in einer über die nationalen Schranken hinausreichenden Glaubensgemeinschaft zu finden vermochten. Wieviele Kriege hatten die christlichen Völker seit dem sechzehnten Jahrhundert gegeneinander geführt; wie wenig Widerstand vermochte man den modernen Laizismen und Totalitarismen entgegenzusetzen; wie schwach und passiv nahmen sich die Einzelkirchen im zwanzigsten Jahrhundert aus gegenüber den mächtigen politischen Kräften der Zeit! Nahezu vereinzelt standen Bischöfe und Gläubige in den verschiedenen Ländern nach zwei Weltkriegen, mitten im kalten Krieg der Großmächte und einer weltweiten Entkolonialisierung, den Problemen der Zeit gegenüber, die doch fast überall die gleichen waren: kollektive Entchristlichung; Schwund der christlichen Normen im öffentlichen und privaten Leben; Unfähigkeit der Kirchen, sich in der Sprache der Zeit den Menschen der Gegenwart verständlich zu machen. Kaum daß das päpstliche Lehramt seit den sozialen und politischen Enzykliken der Jahrhundertwende gewisse Linien gemeinsamer Aufgaben über die nationalen Grenzen hinweg zu ziehen vermochte; ihre Verwirklichung in der Breite scheiterte an nationalen Barrieren, am religiösen Partikularismus und Individualismus. Inzwischen wuchs die Kirche in die Breite, sie faßte Fuß in allen Regionen der Erde, sie wurde zur Weltkirche. Aber im Bewußtsein der Christen war davon kaum etwas sichtbar. Es bedurfte der Begegnung aller oder doch nahezu aller Bischöfe der Welt im Konzil, um sichtbar zu machen, daß sich mit der Welt auch die Kirche im zwanzigsten Jahrhundert verändert hatte, daß sie hinausgewachsen war über ihre lateinisch-abendländischen Grenzen. Und in der Tat war dies, wie viele Zeugen berichten, der stärkste Eindruck der 2540 Bischöfe, Weihbischöfe, Abtpräses und Generaloberen bei der Eröffnung des Konzils am 11. Oktober 1962 in der Konzilsaula von St. Peter in Rom und in den folgenden Wochen und Monaten: man hatte sich bisher kaum *untereinander* gekannt, sondern allein im Blick auf Rom; jetzt begann sich jenes andere Element der Katholizität zu entwickeln, das der Antike und dem Mittelalter so selbstverständlich gewesen war: die Kirchen der Länder nahmen voneinander Kenntnis. Die Kirche erlebte sich als Weltkirche. Diese Erfahrung war so mächtig, daß sie den Beginn des Konzils und seine spätere Richtung nachdrücklich bestimmte; zunächst kehrte sich ihre Dynamik, fast selbstverständlich, gegen den bestimmenden Einfluß der römischen Kurie auf Thematik und Ablauf des Konzils.

In der Generalkongregation vom 13. Oktober 1962 beantragten die Kardinäle Liénart und Frings eine Verschiebung der für diesen Tag vorgesehenen Wahlen, damit die Bischöfe sich erst einmal kennenlernen könnten. Der Vorschlag wurde von der Versammlung mit demonstrativem

Beifall aufgenommen. Es kam zu ersten Kontakten zwischen den Bischofskonferenzen der verschiedenen Länder, Vorschlagslisten wurden entwickelt, von denen die des mitteleuropäischen Episkopats sich wegen ihrer starken Internationalität durchsetzten. Man vermied den von der Kurie vorgeschlagenen Rückgriff auf die Mitglieder der vorbereitenden Kommissionen und setzte einen neuen Anfang. Und in der Folgezeit trat dann immer deutlicher die neue Kraft des Weltepiskopats als Gegenüber der bis dahin fast alleingestaltenden römischen Zentralbehörden hervor — ein Episkopat mit dem Kern der mitteleuropäischen, lateinamerikanischen und aus den Missionsländern kommenden Bischöfe; ein neues spannungsreiches kirchliches Gefüge begann sich zu entwickeln, vielgestaltiger und dynamischer als die Kirche zwischen 1870 und 1962, aber auch neuen Anfälligkeiten und Gefährdungen unterworfen — wir stehen noch heute mitten in diesem Prozeß.

Das erste weithin sichtbare Signal des neuen Anfangs war die Liturgiereform. Sie war in ihrem Kern ein entschlossenes *Ad fontes*. Liturgie sollte wieder so verstanden werden wie in der Urzeit der Kirche, als Verkündigung, als gemeinsame Feier — nicht als ästhetischer Rahmen für private Erbauung und Entrückung. Das Mysterium wurde dort aufgesucht, wo es Jesus als Stifter angesiedelt hatte: im alltäglich-einleuchtenden Vorgang des Brotbrechens, in der allen verständlichen Sprache des Lobpreisens, Dankens und Bittens; man erinnerte daran, daß Paulus den wenigen verständlichen Worten den Vorzug geben wollte vor den vielen unverständlichen Geheimnisworten der Glossolalen und daß das Mysterienhaft-Entfernte des Lateins in seiner Wirkung auf heutige Menschen ja erst eine sekundäre Folge seines Absterbens als lebendige Sprache war — denn ursprünglich hatte man sich ja gerade die Freiheit genommen, um der Verständlichkeit willen das Aramäische erst durch das Griechische, dann, im Römischen Reich, durch das Lateinische zu ersetzen. Schließlich hat Christus selbst in der Sprache seiner Zeitgenossen gesprochen, und ebenso hatten es die Apostel und die Jünger gehalten. So stellte die Liturgiekonstitution, hierin die reformatorische Wendung zur Volkssprache nachholend, die Weichen auf verständliche Verkündigung, entschlossene Entritualisierung um; zugleich wurde der Vorrang der Feier in Gemeinschaft vor der privaten stillen Erbauung bestätigt — in der Linie der vor allem von der Jugend- und Liturgiebewegung in den mitteleuropäischen Ländern ausgehenden Entwicklung seit den zwanziger Jahren.

Es soll hier nicht diskutiert werden, ob das Konzil mit dieser Entscheidung der Forderung der Gegenwart voll gerecht geworden ist oder ob die Wendung zur Volkssprache nicht einerseits zu spät kam, andererseits den Versuch, die Liturgie allen zu erschließen und verständlich zu machen, nur teilweise tragen konnte; denn hätte man nach einer *lingua franca* in einer

werdenden Weltgesellschaft gesucht (wie seinerzeit in der griechischen oder römischen Ökumene), so hätte sich eher das Englische angeboten; oder man hätte zumindest das gleichberechtigte Nebeneinander von Volkssprache und Latein schärfer herausarbeiten müssen, als dies der Konzilstext tat. Im Abstand von zehn Jahren treten die Probleme schärfer hervor: die von der Kirchenversammlung gewünschte und gewollte Buntheit, das Lob Gottes in allen Zungen ist vielfach innerhalb der Nationen wieder durch sprachliche Uniformierungstendenzen eingeengt worden; ein gewisser dramaturgischer Aktivismus der Liturgen machte sich breit und verdrängte Stille und Sammlung, die doch auch in der Gemeinschaft des Gottesvolkes ihren Platz haben; endlich ist eine Verengung des Gottesdienstes zu Wort und Text hin festzustellen, eine Tendenz zur rationalen, oft rationalistischen Verbalisierung, unter Zurückdrängung von Gestus, Musik und Zeichenhaftigkeit. Hier haben die Bischöfe in den Ländern der Weltkirche noch eine große Aufgabe zu leisten. An ihnen ist es, die neue Liturgie erst fruchtbar zu machen und sie zugleich mit der großen Überlieferung gottesdienstlicher Feiern aus den früheren Jahrhunderten der Christenheit zu verbinden. Denn nicht zu vergessen: hier, in der liturgischen Gesetzgebung für ein Land (unter gewissen Eingrenzungen), erhielten die nationalen Bischofskonferenzen erstmals eine Vollmacht innerhalb des Aufbaus der Gesamtkirche; die Liturgiekonstitution war im Ablauf des Konzils der Durchbruch zur Errichtung einer quasi-synodalen Ebene zwischen dem Einzelbischof und dem Papst.

Wie sich diese Rückkehr zur altkirchlichen Kollegialität und Synodalstruktur auch in anderen Bereichen durchsetzte und was sich davon in der Kirchenkonstitution des Konzils spiegelt, wäre an vielen anderen Beispielen im einzelnen zu zeigen. Hier sei nur noch die Frage erörtert, wie sich die beiden Konzilspäpste zu dieser Entwicklung gestellt haben. Johannes XXIII., der das Konzil in einer jähren Eingebung und ohne detaillierten Plan konzipiert hatte, stand in jeder Hinsicht positiv, ja ermunternd zum Willen der Konzilsmehrheit; er respektierte, was er »die heilige Freiheit des Konzils« nannte, griff wenig ein und fügte sich als Ältester und Erster, nicht als Größter in das neu-alte biblische Episkopalverständnis ein. Paul VI. dagegen hat gegenüber dem erstarkten Weltepiskopat wiederum die Stellung des Papstes auf einer neuen Ebene zur Geltung gebracht; seine Weltreisen und Weltenzyklen sowie die von ihm bewußter geführte vatikanische Diplomatie lenkten das gewachsene öffentliche Interesse an der Kirche der Bischöfe allmählich auf den Papst zurück.

Daß das ungeheure Unternehmen des Konzils in Fahrt kam, war das Werk eines bäuerlich frommen, kindlich unbekümmerten, ja naiven Menschen; daß es, mit so gewaltiger Dynamik beladen, einigermaßen sicher zur Erde zurückfand, war die Leistung einer komplexeren, analytisch ver-

anlagten, bewußten und an ihrer Bewußtheit leidenden Persönlichkeit. Es ist wohl wahr, wie man gesagt hat, daß Paul das Konzil nicht hätte beginnen, Johannes es nicht hätte beenden können; und im Rückblick erscheint das Zusammenwirken der so ungleichen Männer fast als ein providentielles Faktum.

Was den Bischöfen gegenüber Papst, Primat und Kurie gelang, nämlich die stärkere Betonung der episkopalen Elemente im Kirchenaufbau als des sichernden Gerüstes horizontaler Katholizität, das ist ihnen freilich — falls sie es überhaupt wollten — »nach unten«, gegenüber Gemeinden, Priestern, Laien, nicht im gleichen Maß gelungen. Gegenüber der neuzeitlichen Dissoziierung der kirchlichen Stände und ihrer Aufgaben in der Welt betonte das Konzil in seiner Kirchenkonstitution und anderswo sehr stark die Einheit des Volkes Gottes und die wechselseitige Teilhabe von Laien, Religiösen und Klerikern an den Funktionen der Kirche. Doch bezüglich der organisatorischen Formen, in denen eine neue Zusammenarbeit innerhalb der Kirche in Gang kommen sollte, hat es keine einheitliche Sicht entwickelt. In verschiedenen Texten, so im Bischofsdekret und im Dekret über das Laienapostolat, werden Räte in den Diözesen, aber auch auf pfarrlicher, zwischenpfarrlicher und interdiözesaner Ebene vorgeschlagen, und zwar sowohl im nationalen wie im internationalen Bereich — Räte, bei denen die Kleriker »in geeigneter Form mit den Laien zusammenarbeiten« sollen. Das Konzil hat eine Reihe von Räten konzipiert, die im klassischen Sinne Standesräte sind, Räte von Priestern und Laien — und auf der anderen Seite eine Reihe von Räten, die im klassischen Sinn des Kirchenrechts synodale Struktur, Amtsstruktur besitzen, also nach dem Prinzip von Leib und Haupt verfaßt sind. Umstritten bleibt die Frage, ob die Räte des Laiendekrets ebenso wie die Pastoralräte im Namen der Kirche handeln und daher ein geistliches Haupt besitzen müssen, oder ob es sich hier um Gremien handelt, die in Aufgabe und Struktur vom Pastoralrat verschieden sind, also nicht notwendig im Namen der Kirche handeln, wohl aber als Hilfen zur Verwirklichung des Gesamtapostolats der Kirche dienen. Die sehr unterschiedliche Entwicklung in den einzelnen Ländern, die Unklarheit über Status und Funktion nationaler Synoden rührt im wesentlichen daher, daß das Konzil diese Fragen nicht zureichend geklärt hat; man wird daher sagen müssen, daß die Erneuerung der altchristlichen Synodalstruktur durch das Konzil im wesentlichen auf die Ebene Papst-Bischöfe (Primat-Episkopat) beschränkt geblieben ist.

II

Begegnung der Kirche mit sich selbst und mit der Welt war das Zweite Vaticanum als *Ökumenisches Konzil*. Zwar ist die Bezeichnung *oecumenica Synodus* eine alte Bezeichnung für ein Konzil der gesamten katholi-

schen Kirche — auch Trient und das Vaticanum I waren in diesem Sinne ökumenische Konzilien. Doch es konnte nicht ausbleiben, daß das Wort ökumenisch in einer Zeit, die mächtige Sammlungsbewegungen auch im Bereich der nichtkatholischen Kirchen kannte, in einem weiteren Sinn verstanden wurde: und tatsächlich hat das Konzil nicht nur über ökumenische Fragen verhandelt und ein Ökumenismus-Dekret beschlossen — es war ökumenisch auch durch die Teilnahme der verschiedenen unierten Ostkirchen und durch die Anwesenheit zahlreicher Beobachter aus der nichtkatholischen Christenheit. War in den einen der Osten anwesend als »inneres Korrektiv zu jeder lateinischen Exklusivität, das immer wieder die Grenzen eines verengten lateinischen Horizontes sprengte und die Versammlung zwang, nicht lateinisch, sondern katholisch zu denken« (J. Ratzinger), so waren die stummen Beobachter aus dem Bereich der anderen, der evangelischen und orthodoxen Ökumene eine völlig neue Kategorie von Konzilsteilnehmern. Diese »observatores«, die auf Einladung des Heiligen Stuhles im Auftrag der nicht mit Rom verbundenen Kirchen oder Kirchengemeinschaften am Konzil teilnahmen, besaßen zwar nach der Geschäftsordnung nicht das Recht, das Wort zu ergreifen oder abzustimmen, konnten ihren Auftraggebern jedoch Bericht erstatten über die Generalkongregationen und Sessionen; daß sie anwesend waren, prägte das Klima der Verhandlungen mit und erlegte jedem, der das Wort ergriff, eine besondere ökumenische Verantwortung auf.

Es muß Berufeneren vorbehalten bleiben zu würdigen, was von diesem Verfahren, diesem neuen ökumenischen Geist in die positiven Texte des Konzils eingegangen ist. In ökumenischen Fragen hatte vor allem die mitteleuropäische, aber auch die amerikanische Theologie als Schrittmacher gewirkt; Bücher wie »Vraie et fausse Réforme« von Yves Congar und die zahlreichen Aufsätze von John Courtney Murray in den »Theological Studies« (Baltimore) schufen ein Klima der Verständigung — nicht zu reden von der Wirkung des Kardinals Bea und des von ihm geleiteten »Sekretariats für die Einheit der Christen«. So hat Oskar Cullmann sagen können, daß sich in der Offenbarungskonstitution des Konzils die katholische und die protestantische Position erstaunlich nahe gekommen seien. Freilich, das Zweite Vaticanum war kein Unionskonzil. Oft trat gerade, wenn sekundäre Kontroversen aufgearbeitet wurden, der verbleibende Gegensatz in seiner ganzen Schärfe hervor. Aber das Konzil ließ Katholiken, Protestanten und Orthodoxe einander in einer Haltung des Respekts und der Verständigung begegnen; und es bedeutete schon viel, daß Rom jetzt den Ausdruck »Kirche« auch jenen zuerkannte, die seit Jahrhunderten vom Heiligen Stuhl getrennt waren.

Wie weit hier die Konzilsväter über die Position der Abgrenzung und Bewahrung hinauszugehen bereit waren, zeigen exemplarisch zwei Texte

des Zweiten Vaticanum: die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung und die Erklärung über die Religionsfreiheit. Ging der ursprüngliche Entwurf der Konstitution noch von der traditionellen Zwei-Quellen-Lehre aus, so wurde der Text im Lauf der Beratung so verändert und neugefaßt, daß Schrift und Tradition jetzt als zwei Weisen der Weitergabe des *einen* Wortes Gottes erschienen. Schrift, Tradition und Lehramt wurden auf eine Ebene gestellt. Die Schrift erscheint an einigen Stellen als Norm der kirchlichen Verkündigung. Damit wurde der Gegensatz zur protestantischen Lehre nicht aufgehoben, aber gewissermaßen auf sein letztes und einfachstes Gegenüber zurückgeführt: während die Konstitution die Schrift zwar als Norm der Tradition betrachtet, sie aber nicht als höhere Norm *über* Tradition und Lehramt stellt, ja sie überhaupt nicht als eine Größe ansieht, die der Kirche *gegenübersteht*, bleibt die protestantische Theologie dabei, daß die Heilige Schrift zwar *in* der Kirche auszulegen sei; stärker betont sie jedoch die »kritische Funktion der Schrift *gegenüber* Tradition und Lehramt der Kirche« (O. Cullmann). Hier wird sichtbar, daß die ökumenische Bewegung des Konzils nicht auf Verwischung der Gegensätze zielte, sondern auf klarere, nicht von Sekundärererscheinungen überlagerte Herausarbeitung der beiderseitigen Grundansätze. Darin hat das Konzil die theologische Arbeit der Folgezeit befruchtet, auch dort, wo man im Übereifer raschere Verständigung in einem »großen Einvernehmen« erwartete. Der Schritt zur Union kann erst dann gewagt werden, wenn der Grund, aus dem die getrennten Christen leben, freigelegt und dem wechselseitigen Verständnis von beiden Seiten erschlossen ist; solches Bemühen ist auf die Länge wirksamer als das Erzwingenwollen der Einheit durch Preisgabe des Spezifischen oder die Flucht in eine dogmenlose, nur auf Handeln und Hoffen gestellte »Orthopraxie«.

Noch deutlicher tritt diese Linie des Konzils hervor in der Erklärung über die Religionsfreiheit, die stark von Vorarbeiten J. C. Murrays geprägt ist. Sie bereinigt nicht nur ein jahrhundertlang, und noch im neunzehnten Jahrhundert, höchst umstrittenes Problemfeld mit den Zentralbegriffen Wahrheit und Irrtum, Toleranz und Freiheit — sie betrifft auch, über das Lehrhafte und Dogmatische hinaus, in besonderer Weise die öffentliche Existenz der Kirche in einer pluralistischen Welt und leitet insofern schon in den dritten Problemkreis Kirche und Welt hinüber.

Zweifellos hat diese Erklärung einen Grundakzent gesetzt für das Verhältnis der katholischen Christen zur Welt — einen Akzent, der bestimmend ist für den Geist, in dem das Konzil die Fragen des öffentlichen Lebens und der Politik behandelt hat. So wie von Trient der einheitliche und geschlossene Katholizismus ausging, der »in stolzer Türme Wehr« dem Ansturm der Feinde trotzte, so wie das Erste Vaticanum diesen Katholizismus noch einmal in straffer hierarchischer Organisation der Welt und

Zeit und ihren »Irrtümern« gegenüberstellte, so hat das Zweite Vaticanum eine behutsame und zugleich liebende Zuwendung zur Welt, zu den nicht-christlichen Religionen eingeleitet, deren Eigenständigkeit jetzt ganz ernstgenommen wird und denen der Christ in einer Haltung des Respekts und der Freiheit gegenübertritt. Dabei hat die Kirche ausdrücklich darauf verzichtet, die Menschen in irgendeiner Form, und sei es mit leisestem Druck, für sich zu verpflichten; sie nimmt die Freiheit der Entscheidung ganz ernst, und sie gründet ihre eigene Wirkungsfreiheit in der Welt auf die von ihr bejahte religiöse Freiheit der Person. Das bedeutet, daß auch der Christ allen Anschein einer Nötigung, eines *compelle intrare* wie in früheren Jahrhunderten enger Verbindung von Kirche und weltlicher Ordnung vermeiden muß. Er darf nicht zwingen wollen, wo innere Bereitschaft nicht vorhanden ist, er darf nicht der Versuchung erliegen, institutionellen Druck und institutionelle Mittel einzusetzen, um eine nur äußere Form des Glaubens zu stützen, ja er muß sogar bereit sein, die Freiheit zum Unglauben als letzte, dunkle Möglichkeit religiöser Freiheit mitzuverteidigen: Gott hat sie dem Menschen nicht genommen, wie dürfte sie der Christ dem Menschen nehmen?

III

Mit der Religionsfreiheit treten wir ein in den letzten, weitesten Kreis des Konzils: Kirche und Welt. Die intensive Bemühung gerade um diesen Fragenkomplex hat dem Zweiten Vaticanum von Anfang an breite Beachtung über die kirchliche und religiöse Szene hinaus gesichert. Sollte doch, nach der berühmten, das Konzil tief bestimmenden Eröffnungsrede Johannes' XXIII., nicht das *depositum fidei* durch neue Dogmatisierungen vermehrt, wohl aber die Art und Weise, wie diese Wahrheiten in der heutigen Welt verkündet werden, neu überdacht werden: »Heute möchte die Braut Christi lieber die Heilmittel der Barmherzigkeit anwenden als die Waffe der Strenge erheben. Sie glaubt, es sei den heutigen Notwendigkeiten angemessener, die Kraft ihrer Lehre ausgiebig zu erklären als zu verurteilen.« Mit dieser Festlegung auf eine pastorale und ökumenische Sprechweise trug der Papst dem Umstand Rechnung, daß im Gespräch mit einer mehrheitlich nichtchristlichen Welt weder das *Symbolum*, das verbindliche Glaubensbekenntnis, noch das ausschließende *Anathem*, die Verurteilung, angemessen war. Es zeigte sich dann freilich, daß das Konzil (und die Kirche von heute überhaupt) eine eindeutig neue, die heutigen Menschen bewegende und doch aus dem Inneren christlicher Erfahrung kommende Sprache nicht leicht zu finden vermochte: fehlte auf der einen Seite die autoritative Sicherheit früherer lehramtlicher Aussagen, so blieben andererseits die Texte — eben wegen ihrer pastoralen Sprechweise —

vielfach entfernt von Sachnähe, Konkretheit, Evidenz moderner Wissenschaft und Politik.

Die Welt, in die das Konzil hineinzuwirken sich anschickte, war in Gärung begriffen. Die internationale Szene war in jenen Jahren der Vorbereitung des Konzils in brodelnder Bewegung. Neue Protagonisten traten auf den Plan: neben solchen, die noch der Kriegsgeneration der Politik angehörten wie de Gaulle, auch solche, die erst in der Nachkriegszeit hervorgetreten waren wie Chruschtschow und Kennedy. Der Kalte Krieg steuerte 1958 mit dem Berlin-Ultimatum Chruschtschows einem neuen Höhepunkt zu — im gleichen Jahr, in dem Pius XII. starb und sein Nachfolger Johannes XXIII. das Konzil ankündigte. Die Jahre 1958-62 waren erfüllt von Kriegsdrohungen und gleichzeitig von heftigen Bemühungen um eine internationale Entspannung. Unmittelbar am Beginn des Konzils schien die Welt mit der Kuba-Krise dem Abgrund eines Krieges zuzutreiben. John F. Kennedy schaltete damals über zwei Vermittler den Vatikan in eine Vermittlungsaktion ein. Der Friedensappell des Papstes wurde von der Moskauer »Prawda« am gleichen Tag gedruckt, an dem Chruschtschow sich zum Abzug der sowjetischen Raketen aus Kuba bereiterklärte. Die diplomatischen Tastversuche jener Monate berührten auch das Konzil: es ging um die Teilnahme von Beobachtern des Moskauer Patriarchats am Konzil, über die Jan Willebrands, damals Sekretär des Einheits-Sekretariats, in Paris und Moskau verhandelte, und um die Freilassung des in der Sowjetunion gefangengehaltenen Metropoliten der katholischen Ukrainer des östlichen Ritus, Bischof Slippyj. Sie war vom Vatikan erbeten worden als Geste des guten Willens von seiten der Sowjetunion; bei dieser wiederum schwang, wie wir seit kurzem wissen, auch der Gedanke mit, dem Konzil durch vorsichtig vorbeugendes Entgegenkommen den Charakter einer antikommunistischen Manifestation zu nehmen. Daß Chruschtschows Schwiegersohn Adschubej bei seinem Besuch im Vatikan am 7. März 1963 dem Heiligen Stuhl die Aufnahme diplomatischer Beziehungen anbot, gehört in den gleichen Zusammenhang; Johannes schreckte damals vor dieser Konsequenz einer neuen Politik gegenüber dem Osten zurück, die er doch — mehr spontan als systematisch — selbst eingeleitet hatte.

Es gehört zur Aufbruchsstimmung jener Monate, in denen Ängste und Hoffnungen sich mischten, daß nun plötzlich Dinge möglich schienen, die jahrelang als undenkbar gegolten hatten. Große Erwartungen beflügelten viele Konzilsväter. Eine Zeit der Erstarrung, des gebannten Blicks nach rückwärts, der Unglücksprophetien und des historischen Pessimismus schien zu Ende zu gehen. Der Papst selbst gab dieser Stimmung in seiner Eröffnungsrede beredten Ausdruck, als er vor der in katholischen Kreisen üblichen Mittelalter-Romantik warnte und sich dagegen wandte, daß man

in den heutigen Verhältnissen nur Untergang und Unheil erkennen wollen: »Wir aber sind völlig anderer Meinung als diese Unglückspropheten, die immer das Unheil voraussagen, als ob die Welt vor dem Untergang stünde. In der gegenwärtigen Entwicklung der menschlichen Ereignisse, durch welche die Menschheit in eine neue Ordnung einzutreten scheint, muß man viel eher einen verborgenen Plan der göttlichen Vorsehung anerkennen. Dieser verfolgt mit dem Ablauf der Zeiten, durch die Werke der Menschen und meistens über ihre Erwartungen hinaus sein eigenes Ziel, und alles, auch die entgegengesetzten menschlichen Interessen, lenkt er weise zum Heil der Kirche.«

Wiederum erkennen wir im Rückblick, daß in diesem bedingungslosen Vertrauen in den Herrn der Geschichte, der die Herzen der Menschen lenkt wie Wasserbäche, wohl eine befreiende und beflügelnde Kraft lag — aber freilich auch die Gefahr der Einseitigkeit und des Mißbrauchs. Glaubensoptimismus schlug — nicht beim Papst, aber bei manchen Konzilsteilnehmern und -betrachtern — oft unvermittelt in weltlichen Fortschrittsoptimismus um; der vordergründige Gegensatz zwischen kurialer Tradition und moderner Theologie verdeckte die gleichfalls vorhandene, inzwischen deutlich gewordene Problematik der letzten; der Wille zur Inkarnation gab sich oft genug mit einer äußeren Anpassung an die Zeit zufrieden, ohne zu wirklicher Auseinandersetzung und Anverwandlung vorzudringen, kurz, das *Aggiornamento* drohte im Ergebnis zur Preisgabe des Wesentlichen, zu einem Christentum zu herabgesetzten Preisen zu führen. Dies alles hing mit den Schwierigkeiten des Sprechens der Kirche in einer postchristlichen »weltlichen Welt« der Moderne zusammen. Gerade in ihrem Verhältnis zur Welt sind die Konzilsväter noch Lernende und Experimentierende gewesen. Das zeigt sich deutlich an einem letzten Text, den wir bei der Suche nach dem zeitgeschichtlichen Ort des Vaticanum II betrachten wollen: der Pastoralkonstitution über die »Kirche in der Welt von heute«.

Auch hier ist der neue Ton unverkennbar. Kein Versuch mehr, wie in der alten Christenheit, aus einer Einheit von Kirche und Gesellschaft heraus zu sprechen und zu argumentieren; auch kein Anspruch mehr auf verbindliche Interpretation des — profaner Vernunft zugänglichen, allgemeinverbindlichen — Naturrechts; vielmehr eine starke Zurückhaltung bezüglich der konkreten Formen des christlichen Weltauftrags, und Betonung der Freiheit auf einem Gebiet, das seiner Natur nach geschichtlich und damit veränderlich ist.

Drei Prinzipien nennt das Konzil in seinen Ausführungen zum sozialen und politischen Leben: die wechselseitige Abhängigkeit von menschlicher Person und menschlicher Gesellschaft; die Eigengesetzlichkeit der irdischen Sachbereiche und die Solidarität der Kirche mit der Welt.

Die gegenseitige Abhängigkeit von menschlicher Person und menschlicher Gesellschaft ist ein Gedanke, der in den Enzykliken Johannes' XXIII. eine zentrale Stellung einnimmt. Diesen Gedanken nimmt das Konzil auf, indem es Feststellungen aus »Mater et Magistra« ausdrücklich wiederholt: so die Vermehrung der »gegenseitigen Bande und Abhängigkeiten«, die Entstehung mannigfacher Vergesellschaftungen und Sozialgebilde öffentlichen und privaten Rechts und die Bedeutung dieser Vorgänge für die menschliche Person und den Schutz ihrer Rechte. Zugleich aber wird die Vergesellschaftung in einen allgemeineren Zusammenhang eingefügt, der die Verbindung zum Politischen herstellt.

»Aus der Sozialnatur des Menschen wird deutlich, daß der Fortschritt der menschlichen Person und das Wachsen der Gesellschaft voneinander abhängen. Wurzelgrund nämlich, Träger und Ziel aller Sozialgebilde ist und muß auch sein die menschliche Person, die ja durch ihre Natur des sozialen Lebens durchaus bedarf. Da also das soziale Leben für den Menschen nichts Zusätzliches ist, wächst der Mensch nach allen seinen Anlagen und muß er seiner Berufung entsprechen durch Begegnung mit anderen, durch gegenseitige Dienste und durch das Gespräch mit den Brüdern.«

Wird durch diese Erweiterung der Vergesellschaftungsthese von »Mater et Magistra« zu einer prinzipiellen Aussage über den Menschen dem Politischen ein höherer und grundsätzlicher Rang eröffnet — das Fundament der zitierten Stelle ist ein Stück der Ethik des Thomas von Aquin, das sich auf Aristoteles bezieht —, so ist damit auch die Ausübung politischer Verantwortung durch den Christen aus dem Bereich des Zufälligen und Beliebigen herausgenommen. Es gibt in diesem Feld klare Gesetzmäßigkeiten, die der Christ als Bürger zu erforschen und zu beachten verpflichtet ist. Der Konzilstext entwickelt sie unter dem Stichwort der »richtigen Eigengesetzlichkeit der irdischen Sachbereiche«. Richtige Eigengesetzlichkeit heißt, daß »die geschaffenen Dinge und die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß«, ein Bemühen, das nicht nur legitim ist, sondern dem ausdrücklichen Willen des Schöpfers entspricht.

»Durch den Zustand des Geschaffenseins nämlich sind alle Dinge auf die ihnen eigene Weise mit fester Form, Wahrheit und Gutsein sowie mit eigenen Gesetzen und Ordnungen ausgestattet, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methoden ehrerbietig achten muß. So wird darum die methodische Forschung in allen Wissensbereichen, wenn sie in wahrhaft wissenschaftlicher Weise und gemäß den Normen der Sittlichkeit vorgeht, niemals dem Glauben wirklich entgegenstehen, weil die Dinge des profanen Bereichs und des Glaubens in demselben Gott ihren Ursprung haben.«

Auf den politischen Bereich angewendet, heißt dies, daß der Christ

verpflichtet ist, die gesellschaftlichen Bezüge und die Wirkungsweise der politischen Institutionen aufs genaueste zu untersuchen, ehe er sich in der einen oder anderen Richtung engagiert: er kann sein Verhalten nicht einfach aus abstrakten Postulaten der Ethik deduzieren, vielmehr muß der ethischen Bewertung die genaue und angestrenzte Beobachtung der Wirklichkeit vorausgehen, das Bemühen um Erkenntnis der inneren Gesetzmäßigkeit des politischen Lebens.

Mit diesem zweiten Prinzip ist das dritte eng verbunden, nämlich die Solidarität der Kirche mit der Welt, besonders der politischen Welt. In viel stärkerem Maße als früher zeigt sich die Kirche in der Konstitution über ihre Stellung in der Welt bereit, von den bestehenden Einrichtungen und Initiativen der Politik — besonders im internationalen Bereich und bei den Problemen der Friedenssicherung — auszugehen, sie zu ermuntern, zu unterstützen, von ihnen zu lernen. Die Reise Papst Pauls VI. zur UNO war eine praktische Konsequenz dieser Haltung und ebenso die Aufgeschlossenheit gegenüber einer Vielzahl sozialer und politischer Kräfte außerhalb des christlichen Bereichs. Diese neue Haltung ist auf dem Hintergrund einer Theologie der menschlichen Gemeinschaft zu sehen, wie sie im vierten Kapitel der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute mit dem Satz entwickelt wird, die Einheit der menschlichen Familie werde durch die in Christus gegründete Einheit der Familie der Kinder Gottes gestärkt und ergänzt. Es heißt in diesem Zusammenhang:

»Die Kirche anerkennt weiterhin, was an Gutem in der heutigen gesellschaftlichen Dynamik vorhanden ist: besonders die Entwicklung hin zur Einheit, den Prozeß einer gesunden Sozialisation und der bürgerlichen und wirtschaftlichen Vergesellschaftung. Die Förderung der Einheit gehört nämlich zum innersten Wesen der Kirche, da sie in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit ist.« »So hat denn diese Kirche . . . den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam und erfährt das gleiche Erdenlos mit der Welt. So wird sie aber auch zum Sauerteig und gleichsam zur Seele der menschlichen Gesellschaft, die in Christus erneuert und in die Familie Gottes umgebildet werden soll.«

Zieht man Bilanz, so kann man sagen, daß sich in der Pastoralkonstitution, scheinbar unauffällig, die Rezeption dreier seit dem achtzehnten Jahrhundert im kirchlichen Denken leidenschaftlich umstrittener Traditionen vollzieht: der Tradition der Menschen- und Bürgerrechte; der Tradition des Verfassungsstaates; der Tradition der modernen Demokratie.

Auch dies ist ein neuer Zug im kirchlichen Denken. Denn bis zum Zweiten Vaticanum schien es ausgemacht und unter Freund und Feind gemeine Meinung, daß das Demokratische *extra ecclesiam Catholicam* stehe, an den Toren der Kirche haltmache; allenfalls bequeme man sich

zu der Feststellung, daß die hierarchische Struktur der Kirche der Anerkennung des demokratischen Verfassungsstaates »nicht im Weg zu stehen« brauche. Und die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Demokratie im neunzehnten Jahrhundert schien in der Tat zu bestätigen, daß es eine positive, ins Innere der Kirche reichende Beziehung von Kirche und moderner Demokratie nicht gibt. Zwar ist die Einwirkung der Kirche auf den demokratischen Verfassungsstaat im Lauf der Geschichte keineswegs nur retardierender Art gewesen, wie es vielleicht bei oberflächlicher Betrachtung scheinen könnte. Indem die Kirche *ihr* Recht (und dabei zugleich das der vordemokratischen Körperschaften) gegenüber einer schrankenlosen Volkssouveränität verteidigte, indem sie die Freiheit nicht abstrakt, sondern innerhalb des Gefüges menschlicher Sozialverhältnisse und in Korrelation zu mitmenschlichen Bindungen sehen lehrte, indem sie den Utopien der Herrschaftslosigkeit und einer in freier Interessenkonkurrenz automatisch sich ergebenden sozialen Harmonie aus der Tiefe ihrer geschichtlichen Erfahrung und ihres strengen Wissens von der gestörten Natur des Menschen widersprach, hat sie auch dazu beigetragen, die Demokratie ihres utopischen Charakters zu entkleiden und sie zu einer praktikablen, realisierbaren Staatsform zu machen. Aber es scheint doch, daß sie zum innersten Bildungsgesetz der Demokratie, zur neuzeitlichen Emanzipation des Subjekts, nicht die gleiche innere Beziehung hat wie der Protestantismus, der diese Staatsform in der Neuzeit geschichtlich emporgetragen hat. Rudolf Smend hat den Gegensatz 1932 in einer Betrachtung über »Protestantismus und Demokratie« auf die folgende Formel gebracht: »Der Katholizismus hat der deutschen Demokratie den Dienst getan, ihr aus seiner naturrechtlichen Grundhaltung zum Staat heraus in ihrem Geburtsstadium auf die Bahn der verfassungsmäßigen Konsolidierung zu helfen, und er ist seitdem eine der stärksten und zuverlässigsten Stützen dieser Konsolidierung. Er hat ihr nicht geben können das Maß geistiger Homogenität, das die Voraussetzung einer innerlich angeeigneten Demokratie in einem entwickelten Kulturvolke ist, und ebensowenig die letzte Legitimität, die auch eine demokratische Verfassung in ihrer Weise bedarf.« Smend erwartete diese Hilfe seinerseits vom Protestantismus, dem er ein produktives Verhältnis zur individualistischen, demokratischen Emanzipation zuschrieb. Es ist jedoch die Frage, ob sich der Protestantismus seit seinem erneuten Politischwerden in und gegenüber dem Dritten Reich heute nicht im Gegenteil stärker nach der Seite naturrechtlich-institutioneller Fragestellungen hinbewegt, während die Frage situationsethischer Beziehung allgemeiner Prinzipien auf den Augenblick, das Problem des Konkreten und der je-historischen Konkretisierung heute gerade zu einem Zentralthema der katholischen Philosophie und Theologie geworden ist.

Mit dieser Bemerkung sei zum Schluß noch eine ökumenische Perspektive unseres Themas angedeutet. Wenn sich heute im katholischen Bereich allenthalben etwas bemerkbar macht, was man als eine Rückholung und Anverwandlung von außerhalb der katholischen Konfession, oft auch außerhalb der Kirche entwickelten religiösen, geistigen, institutionellen Formen bezeichnen kann, so wird diese Rückholung, oder vorsichtiger: diese verstehende Beschäftigung eines Tages mit dem religiösen Geist des Protestantismus gewiß auch seiner weltlichen, säkularen Wirkungen ansichtig werden. Damit aber rückt auch die moderne Demokratie in den theologischen Gesichtskreis der katholischen Kirche, und zwar nicht nur als profaner Annex, als säkularisierte Begleiterscheinung der protestantischen Religion, vielmehr als etwas, das, wie der Protestantismus selbst, seine alten Zusammenhänge mit der Mutterkirche hat und auch heute noch — und gerade in den angelsächsischen Ländern — ein großes mittelalterliches Erbe in der Gegenwart repräsentiert. Ist es unzulässig, in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, daß der Gedanke der Repräsentation, der die angelsächsische Demokratie von der Rousseauschen Utopie geschichtlich scheidet, seinen Ursprung im mittelalterlichen Kirchenrecht hat und auf die Konzilien, jene *repraesentatio totius nominis Christiani*, wie Tertullan sie erstmals genannt hat, zurückweist? Ist es nicht ein höchst aktueller Gesichtspunkt, wenn man sich heute wieder der Parallelität des Ständewesens und der konziliaren Bewegung im Spätmittelalter, der Parallelität kirchlicher und politischer Freiheitsbewegungen im Mittelalter entsinnt, die noch einem Nikolaus von Cues im dritten Buch der *Concordantia Catholica* den deutschen Reichstag als weltliches Seitenstück des Konzilien erscheinen ließ? Gar nicht zu reden von dem Potential demokratischer Theorie, das in den kirchlichen Volkssouveränitäts- und Volksrechtslehren des ausgehenden Mittelalters, bei Suarez und Vitoria, bis heute unentfaltet verborgen liegt, und vom faktischen Reichtum und der sozialen Buntheit einer Kirche, die infolge der ständischen Differenzierung noch nicht zum farblosen Grau in Grau der nüchternen kirchenrechtlichen Scheidung in Volk und Klerus eingeschrumpft war. Ob solches Erinnern freilich nur Historie bleibt oder neues geschichtliches Leben gewinnt, läßt sich heute noch kaum sagen. Das Problem einer neuen Zuwendung der Kirche zur Demokratie, das Problem auch einer rechtverstandenen innerkirchlichen Demokratie ist noch kaum gelöst. Dies alles sind Fragen an die nachkonziliare Zeit, Fragen und Aufgaben für uns alle. Nur wenn wir sie meistern, wird das Konzil das sein, was es nach dem Willen der Väter sein sollte: ein neuer Anfang, eine Weltzuwendung der Kirche im vollen Bewußtsein der Last des Kreuzes, eine offene Tür für die Menschen unserer Zeit.

Der Weltdienst der Kirche

Auswirkungen von »*Gaudium et spes*« im letzten Jahrzehnt

Von *Joseph Ratzinger*

Von allen Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils war zweifellos die Pastoralkonstitution »Über die Kirche in der Welt von heute« (*Gaudium et spes*) der schwierigste und neben der Liturgiekonstitution sowie dem Ökumenismusdekret auch der folgenreichste. Er tritt in seiner Gestalt und in der Richtung seiner Aussage am meisten aus der bisherigen Konziliengeschichte heraus und läßt insofern auch mehr als alle anderen Texte die besondere Physiognomie des letzten Konzils sichtbar werden. So wurde er denn auch nach Konzilsende immer mehr als dessen eigentliches Vermächtnis angesehen; nach dem Gärungsprozeß dreier Jahre schien hier endlich sein eigentliches Wollen durchgebrochen zu sein und Gestalt gefunden zu haben. Das Zwielicht, das bis zur Stunde über der Frage nach der rechten Sinngebung des Vaticanum II liegt, hängt mit solchen Diagnosen und insofern mit diesem Dokument zusammen. Muß man das ganze Konzil als eine progressive Bewegung lesen, die von einem noch kaum aus dem Traditionalismus gelösten Anfang in der Kirchenkonstitution Schritt um Schritt vorwärts führt bis zur Pastoralkonstitution mit den sie flankierenden Texten über Religionsfreiheit und über die Offenheit zu den Weltreligionen hin, so daß diese Texte dann ihrerseits wie Wegzeiger einer weitergehenden Wanderung dastünden, die kein Stehenbleiben duldet, sondern beharrliches Fortsetzen der einmal gefundenen Richtung verlangt? Oder muß man die Texte des Konzils als eine Ganzheit sehen, in der die nach außen gewandten Stücke der letzten Phase zurückbezogen bleiben auf die eigentliche Mitte des Glaubens, die sich in den dogmatischen Verlautbarungen über Kirche und Offenbarung ausdrückt? Muß man die Dogmatik als Richtschnur der Pastoral lesen oder ist mit der Zuwendung zur Pastoral auch das Dogmatische in eine neue Richtung gewiesen?

DIAGNOSE DES TEXTES UND SEINER TENDENZ

Mit solchen Überlegungen stehen wir bereits mitten in der Wirkungsgeschichte des Konzils und unseres Textes. Bevor wir sie näher zu beleuchten versuchen, müssen wir uns aber noch einmal die Frage stellen, was denn eigentlich präzis das Neue und Besondere der Pastoralkonstitution gewesen ist. Dabei kann es hier selbstverständlich nicht darum gehen, in wenigen

Strichen den Inhalt dieses Dokuments auszubreiten, das faktisch so etwas wie eine Summe christlicher Anthropologie und zentraler Probleme des christlichen Ethos darstellt. In der Breite dieses Textes ist es trotz mancher Unzulänglichkeiten gelungen, das Erbe der Tradition so zu reinigen und zu vertiefen, daß es ohne Verkürzung im Wesentlichen gerade inmitten der Fragen von heute neu in seinem Anspruch wie in seiner Verheißung zur Geltung kommt. Was aber an diesem Text so wirksam wurde, war nicht die inhaltliche Summe, die ganz auf der Linie der kirchlichen Überlieferung verbleibt und deren Möglichkeiten ausschöpft; es war vielmehr die allgemeine Intention des Aufbruchs, die sich hauptsächlich im »Vorwort« niedergeschlagen hatte. Ich begnüge mich daher hier damit, kennzeichnende Züge dieses Vorworts zu analysieren — noch einmal: nicht als ob damit der Text selbst ausgeschöpft wäre, sondern weil die Wirkungsgeschichte, wie sich zeigen wird, sich gerade an den Geist dieses Vorworts klammerte und weitgehend von dessen Zweideutigkeiten geprägt wurde.

Ein erstes Charakteristikum scheint mir in dem dort verwendeten Begriff von »Welt« zu liegen, der trotz vieler Klärungsversuche, die sich im zweiten Absatz niedergeschlagen haben, in einem weitgehend vortheologischen Stadium verblieben ist, aber eben darin seine besondere Wirkung entfaltet hat. Die Konstitution versteht unter »Welt« ein Gegenüber zur Kirche. Der Text soll dazu dienen, beide in ein positives Verhältnis der Kooperation zu bringen, dessen Ziel der Aufbau der »Welt« ist. Die Kirche kooperiert mit der Welt, um die Welt aufzubauen — so könnte man die prägende Vision des Textes charakterisieren. Undeutlich bleibt dabei, ob die kooperierende Welt und die aufgebaute Welt ein und dasselbe sind; undeutlich bleibt, was in jedem Einzelfall mit Welt gemeint ist. Jedenfalls aber kann man feststellen, daß die Verfasser, die sich selbst als die Sprecher der Kirche wissen, von dem Gefühl ausgehen, selber nicht Welt, sondern ihr gegenüber und bisher auch in einem unbefriedigenden Verhältnis oder noch in gar keinem Verhältnis zu ihr zu stehen. Demgemäß könnte man eine Art von Getto-Komplex konstatieren: Die Kirche wird als geschlossene Größe erfahren, drängt aber dazu, diese Situation zu überwinden. Unter Welt sind anscheinend die gesamte wissenschaftlich-technische Realität der Gegenwart und alle Menschen verstanden, die sie tragen bzw. in ihrer Mentalität beheimatet sind.

Mit dieser merkwürdigen Konzeption des Gegenübers zweier Bereiche, in dem unter Welt das Gesamt der gegenwartstragenden Kräfte verstanden wird, hängt ein zweites charakteristisches Grundelement des Textes zusammen: der Begriff des Dialogs als seiner formalen Grundkategorie. Das Konzil, so wird gesagt, könne »seine Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschheitsfamilie ... nicht beredter bekunden als dadurch, daß es mit ihr in einen Dialog eintritt ...«. Das Verhältnis zwischen

Kirche und Welt wird also als »Colloquium«, als Miteinander-reden und als gemeinsame Suche nach Problemlösungen gesehen, wobei die Kirche ihre besonderen Möglichkeiten ins Gespräch einbringt und vom Austausch mit den Möglichkeiten der anderen Fortschritt erwartet.

Die inhaltliche Triebkraft, die hinter dieser formalen Konzeption steckt, darf man in einer starken Erschütterung über die Gefährdungen und Nöte des heutigen Menschen sehen. Wenn als Ziel des Dialogs der »Aufbau einer humanen Gesellschaft« benannt wird, tritt diese Konzentration aufs Pragmatische, auf die ökonomischen, politischen und sozialen Aufgaben von heute mit aller Deutlichkeit ins Licht. Wer die Reden der letzten Konzilsperiode noch im Ohr hat, weiß, wie sehr die Väter nach Jahren des Streits um theologische Probleme nun von dem Verlangen bedrängt waren, etwas Konkretes, Sichtbares und Greifbares für die Menschheit zu tun. Das Gefühl, nun endlich müsse die Welt von Grund auf verändert, verbessert, vermenschlicht werden und sie könne es jetzt auch — dieses Gefühl hatte sich ihrer offensichtlich unwiderstehlich bemächtigt. Nach all den Überraschungen, die man im Bereich des eigentlich Theologischen zuwege gebracht hatte, herrschte ein Gefühl der Euphorie und der Frustration zugleich. Euphorie, weil es schien, daß diesem Konzil nichts unmöglich sei, da es mit jahrhundertlang eingewurzelten Einstellungen zu brechen die Kraft hatte; Frustration, weil alles bisherige in der Menschheit nicht zu Buche schlug und eigentlich erst so recht das Verlangen nach Freiheit, nach Weite, nach dem Ganz-anderen schürte.

Damit wird ein weiteres Charakteristikum unseres Dokuments sichtbar: Der Text und noch mehr die Beratungen, aus denen er erwuchs, atmen einen erstaunlichen Optimismus. Wenn Menschheit und Kirche zusammenwirkten, schien nichts mehr unmöglich zu sein. Eine Haltung der kritischen Reserve gegenüber den prägenden Kräften der Neuzeit sollte abgelöst werden durch ein entschlossenes Eingehen in ihre Bewegung. Die Zustimmung zur Gegenwart, die in der Eröffnungsrede des Konzils bei Johannes XXIII. aufgeklungen war, wurde nun konsequent weitergedacht; die Solidarität mit dem Heute schien die Gewähr für ein neues Morgen. Der grundlegende Sachverhalt am Ganzen scheint mir in der Relation Ziel—Mittel zu liegen: Die Kirche kooperiert mit der Welt zum Aufbau der Gesellschaft. Sie erhofft sich, daß auf diese Weise »das Werk Christi fortgesetzt werde«: Zeugnis für die Wahrheit; dienen, nicht bedient werden (letzter Absatz des Vorworts). Das soziale Engagement im Dialog mit der Welt erscheint hier als der unmittelbare Auftrag des Evangeliums, durch den hindurch dann auch dessen Wahrheit zur Wirkung kommen mag. Die Weise, wie sie zur Geltung gebracht wird, ist demgemäß eine doppelte: einmal tritt sie als befruchtendes Element im Dialog in Erscheinung; zum anderen soll sie durch die Kraft des Erreichten hindurch sich zu erkennen geben. Damit ist sie in eine eigentüm-

liche Zweck-Mittel-Relation mit dem sozialen Tun verspannt, bei der die soziale Aktivität für das konkrete Handeln weitgehend den Vorrang erlangt.

Wenn man nach einer Gesamtdiagnose für den Text sucht, könnte man sagen, daß er (in Verbindung mit den Texten über Religionsfreiheit und über die Weltreligionen) eine Revision des Syllabus Pius' IX., eine Art Gegensyllabus darstellt¹. Harnack hat bekanntlich den Syllabus Pius' IX. als Kampfansage an sein Jahrhundert schlechthin interpretiert²; richtig daran ist, daß er eine Trennungslinie zu den bestimmenden Kräften des neunzehnten Jahrhunderts zog: zur wissenschaftlichen und zur politischen Weltansicht des Liberalismus. Im Streit um den Modernismus wurde diese doppelte Abgrenzung noch einmal verstärkt und befestigt. Seither hatte sich freilich vieles verändert. Die neue Kirchenpolitik Pius' XI. hatte eine gewisse Offenheit gegenüber dem liberalen Verständnis des Staates geschaffen. Exegese und Kirchengeschichte hatten in einem stillen, aber beharrlichen Ringen mehr und mehr Postulate des liberalen Wissenschaftsbetriebs übernommen, und andererseits hatte sich der Liberalismus in den großen politischen Umbrüchen des zwanzigsten Jahrhunderts erhebliche Korrekturen gefallen lassen müssen. So waren vorab im mitteleuropäischen Raum *via facti* die situationsbedingten Einseitigkeiten an der durch Pius IX. und X. vollzogenen Positionsbestimmung der Kirche gegenüber der mit der Französischen Revolution eröffneten neuen Geschichtsphase weitgehend korrigiert, aber eine grundsätzliche Neubestimmung des Verhältnisses zu der Welt, wie sie sich nach 1789 darstellte, stand noch aus. Tatsächlich herrschte in den Ländern mit starken katholischen Mehrheiten noch weitgehend eine vorrevolutionäre Optik: Niemand bezweifelt heute mehr, daß das spanische und das italienische Konkordat allzuviel von einer Weltsicht zu bewahren versuchten, die längst nicht mehr den Gegebenheiten entsprach. Niemand kann auch bestreiten, daß diesem Festhalten an einer obsolet gewordenen staatskirchenrechtlichen Konstruktion ähnliche Anachronismen im Bereich des Erziehungswesens und im Verhältnis zur historisch-kritischen Methode der modernen

¹ »Syllabus« ist die Bezeichnung für eine Sammlung von achtzig Sätzen, in denen Pius IX. zu den durch die Säkularisation aufgeworfenen geistigen und politischen Problemen seiner Zeit kritisch Stellung nahm. Der Syllabus wurde 1864 an die Bischöfe versandt und führte besonders in Frankreich zu scharfen Auseinandersetzungen. Vgl. R. Aubert, Syllabus. In: LThK IX, Sp. 1202 f. Die Linie des Syllabus ist im Kampf Pius' X. gegen den »Modernismus« aufgenommen und weitergeführt. Vgl. für das Gesamtbild der Entwicklung H. Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VI 1 u. VI 2: Die Kirche in der Gegenwart. Freiburg i. Br. 1971 u. 1973.

² A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III. Tübingen 1932, S. 757, Anm. 1: »Vorgearbeitet war (nämlich für das Vaticanum) schon durch den Syllabus ..., der neben manchem Schlimmen auch den guten Geist des 19. Jahrhunderts in seiner Totalität verdammte.«

Wissenschaft entsprachen. Erst eine sorgfältige Untersuchung der unterschiedlichen Art und Weise, in der in den verschiedenen Teilen der Kirche die Annahme der Neuzeit vollzogen war, könnte das komplizierte Ursachengeflecht entwirren, das hinter der Gestaltwerdung der Pastoralkonstitution steht, und erst so könnte auch das Drama ihrer Wirkungsgeschichte durchsichtig werden. Begnügen wir uns hier mit der Feststellung, daß der Text die Rolle eines Gegensyllabus spielt und insofern den Versuch einer offiziellen Versöhnung der Kirche mit der seit 1789 gewordenen neuen Zeit darstellt. Erst diese Einsicht erklärt einerseits den Getto-Komplex, von dem eingangs die Rede war; erst sie läßt andererseits den Sinn dieses merkwürdigen Gegenüber von Kirche und Welt verständlich werden: Mit »Welt« ist im Grunde der Geist der Neuzeit gemeint, dem gegenüber sich das kirchliche Gruppenbewußtsein als ein getrenntes Subjekt erfuhr, das nun nach heißem und kaltem Krieg auf Dialog und Kooperation drängte. Auch die unterschiedliche Emphase, mit der die einzelnen Teile der Kirche in das Gespräch um den Text gingen, läßt sich von hier aus begreifen. Während die deutsche Theologie ihr Genüge hauptsächlich in der Durchsetzung exegetischer und ökumenischer Anliegen gefunden hatte, fühlten sich nun vor allem die Vertreter romanischer Länder angesprochen, aber auch Motive aus dem angelsächsischen Bereich drangen stärker vor, und die Sprecher der Dritten Welt sahen in der Betonung der sozialen Problematik ihre Fragen zum Zuge kommen.

DIE SEITHERIGE ENTWICKLUNG

1. Euphorie des Aufbruchs

Was ist seither aus alledem geworden? Mir scheint, man könne von drei Phasen der Wirkungsgeschichte des Textes in diesen zehn hinter uns liegenden Jahren sprechen. Am Anfang steht eine Phase des Aufbruchs und der reformerischen Euphorie, als deren Höhepunkte man wohl die zweite Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Medellin 1968 und das Erscheinen des Holländischen Katechismus (1966) bezeichnen darf. Aber auch die Gründung der Zeitschrift »Concilium« (1965) und das Erscheinen des Lexikons »Sacramentum mundi« in den Sprachen von »Concilium« (seit 1967) gehören hierher; im deutschsprachigen Raum wäre als ein Phänomen dieser Epoche das Auftreten der Zeitschrift »Publik« zu benennen.

Das erste deutliche Signum eines neuen Weges war »Concilium«: In sieben Sprachen zugleich erscheinend und von einer global gestreuten Redaktion getragen, drückte es die neue Internationale des Fortschritts aus, die sich auf dem Konzil gefunden hatte. Der Geist des Konzils sollte in dieser Zeitschrift sein beständiges und weiterwirkendes Organ erhalten. Von seinem Titel und

seiner Konstruktion her verwies es auf die Absicht, die Konziliarität der Kirche zu bewahren und zu entwickeln und dabei das neue Gewicht zur Geltung zu bringen, das die Gemeinschaft der Theologen sich verschafft hatte. Die Entdeckung, daß über die ganze Welt hin dieser gemeinsame Impuls des Aufbruchs in die Neuzeit lebte und daß allein die weltweite Gemeinschaft dem Denken der Theologen Kraft geben konnte, hatte die Redaktion zusammengeführt: Sie wollte gleichsam das permanente Konzil der Theologen werden, das im ständigen Austausch mit allen lebendigen Kräften der Gegenwart die Verheißung dieses Beginns fortschreitend verwirklichen mußte. Wenn Konziliarität als neue Form von Katholizität nun nationale Impulse zu internationalisieren gedachte, schloß dies von selber ein, daß von jetzt an Impulse verschiedener Teilkirchen bestimmend hervortraten und daß die Richtung nicht mehr von einer einzigen zentralen Instanz erwartet werden konnte. Die Spitze der Entwicklung verlagerte sich recht schnell einerseits nach den Niederlanden, zum anderen aber auch nach Lateinamerika.

Zwischen diesen beiden Spitzen des Progressismus gibt es freilich bemerkenswerte Unterschiede. In den Niederlanden standen zunächst liturgische und ökumenische Motive im Vordergrund: Die liturgische Reform drängte rasch über die amtlichen Grenzen hinaus; die ökumenische Begeisterung ließ kein Verständnis für die gesetzten Schranken mehr übrig. Freilich muß man hinzufügen, daß sozusagen das Klima des ganzen Prozesses nun doch entscheidend von »Gaudium et spes« her geprägt war. Das Gefühl, daß es eigentlich keine Mauern zwischen Kirche und Welt mehr geben dürfe, daß jeder »Dualismus«: Leib—Seele, Kirche—Welt, Gnade—Natur, ja, schließlich wohl gar noch Gott—Welt von Übel sei — dieses Gefühl wurde immer mehr zur richtunggebenden Kraft des Ganzen. In solcher Absage an jeden »Dualismus« steigerte sich die optimistische Stimmung, die in den Worten »Gaudium et spes« geradezu kanonisiert schien, in die Zuversicht einer vollkommenen Einheit mit der gegenwärtigen Welt und so in einen Rausch der Anpassung hinein, dem über kurz oder lang die Ernüchterung folgen mußte.

Lateinamerika ging demgegenüber einen durchaus anderen Weg. Unmittelbarer als in den Niederlanden wurde hier »Gaudium et spes« zur prägenden Signatur der nachkonziliaren Entwicklung. Während der Jahre des Konzils hatten sich die Bischöfe dieses Subkontinents zu einer organisatorischen Einheit in einem lateinamerikanischen Bischofsrat, CELAM, gefunden. Motor dieser Vereinigung war nicht zuletzt das Bewußtsein der sozialen Verantwortung gegenüber einem Raum geworden, der auch nach der politischen Loslösung von der Kolonialherrschaft der iberischen Mächte in einer drückenden Abhängigkeit, nun gegenüber der angelsächsischen Wirtschaft — zuerst Englands, dann zusehends Amerikas — lebte. Die Klage der Armen, die aus ihm aufsteigt, mußte die katholischen Bischöfe deshalb be-

sonders unmittelbar und besonders tief treffen, weil dies, statistisch gesehen jedenfalls, ein nahezu völlig katholischer Kontinent, der Raum mit den meisten Katholiken der Welt ist. Daß gerade der katholische Subkontinent der ärmsten einer ist, wurde in dem geschichtlichen Erwachen des Konzils zu einer nicht mehr zu übergehenden Herausforderung. So befaßte sich die erste außerordentliche Versammlung des lateinamerikanischen Bischofsrats in Mar del Plata 1966 zentral mit dem sozialen und wirtschaftlichen Problem und dies, auf der Linie des Konzils, in einem »reformistischen« Sinn, das heißt im Sinn der westlichen Ideen von Aufbau durch Entwicklung³. Die zweite CELAM-Konferenz, die 1968 in Medellín zusammentrat, fand sich in einem neuen Klima. Sie hatte von der 1967 erschienenen Enzyklika »*Populorum progressio*« und von dem Manifest, das fünfzehn Bischöfe der Dritten Welt 1967 unterzeichnet hatten, ein neues Stichwort erhalten: Befreiung⁴. Damit war eine zweite Phase in der Rezeption des Impulses von »*Gaudium et spes*« eingeleitet, die sich als schicksalhaft erwies. Das Drama Camilo Torres, des im Februar 1966 gefallenen Guerilla-Priesters mit dem Namen eines der Befreier aus der spanischen Herrschaft, weitet sich nun zusehends in geschichtliche Dimensionen aus⁵. Die Zeit des optimistischen Einverständnisses mit dem Geist der Neuzeit, mit ihrem Fortschritt und ihrem Angebot der Entwicklung für die Unterentwickelten geht fast abrupt zu Ende. Für A. García Rubio bedeutet das Aufkommen der Theologie der Befreiung zugleich die Krise der Moderne. Lateinamerika kann im aufklärerischen Fortschritt keine Verheißung für seine Probleme sehen. Im Gegenteil, es erblickt gerade darin den Grund seines Elends. Sein Ziel kann nicht sein, »modern« zu werden, sondern »die Moderne und die moderne Dialektik (zu) überwinden, deren vollendetster Ausdruck die Hegelsche Dialektik ist. Auch die marxistische Dialektik ist zu überwinden . . .«⁶. Damit ist die Richtung von »*Gaudium et spes*« und ganz besonders die Richtung seiner Aufnahme in den nachkonziliaren Niederlanden geradezu auf den Kopf gestellt, und dies aus lateinamerikanischer Sicht mit vollem Recht. Das Problem Lateinamerikas war und ist in der Tat nicht die Versöhnung mit dem Geist der Neuzeit, die Identifikation mit der Ideologie Westeuropas und der Vereinigten Staaten. Wenn für die Kirche Europas diese Aussöhnung als Heimkehr aus dem Getto, als Aufarbeitung alter staatskirchenrechtlicher Probleme und so als Heilung eines Traumas erscheinen

³ Vgl. A. García, Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung I. In dieser Zeitschrift 2/73, S. 400—423, hierzu S. 406 f. Dazu noch R. Vekemans, Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung II. Ein Literaturbericht, ebd. S. 434—448.

⁴ García-Rubio, a. a. O., S. 407 ff.; Vekemans, S. 439 f.

⁵ Kurze und genaue Information über Camilo Torres bietet E. L. Stehle, Indio-Latein Amerika. Düsseldorf/Oberhausen 1971, S. 133—141.

⁶ A. a. O., S. 422.

konnte, so galt und gilt in Lateinamerika nichts davon. Zwar hatte die französische Revolution den Auftakt zur Lösung von den iberischen Mächten geboten; aber unmittelbar darauf war der von den angelsächsischen Mächten gehegte Geist des Liberalismus und des Kapitalismus zu einer viel ärgeren Knechtschaft für die nur scheinbar befreiten Länder geworden, die folglich in diesem Geist gewiß nicht ihre Identität finden konnten und ihn nicht als Ziel einer Heimkehr zu betrachten vermögen. Der Optimismus des Gegensyllabus weicht so mit innerer Notwendigkeit einer neuen Kampfansage, die weit schärfer und dramatischer ist als die vorige.

Damit war aber zugleich der geistige Zusammenhalt der »Concilium«-Front in Frage gestellt, ja, seine eigentliche Grundlage, eben die Kommunikation im Geist der Neuzeit, als brüchig erwiesen. Sieht man diese Zusammenhänge, so erscheint die scharfe Kritik nur als logisch, die sich nun von Seiten der progressiven Lateinamerikaner gerade gegen die Repräsentanten des progressiven europäischen und nordamerikanischen Denkens richtete. Hans Küng wird eine erschreckende reaktionäre politische Haltung und Blindheit für die praktische Dimension der Probleme vorgeworfen⁷. Von der Theologie der Säkularisierung wird gesagt, sie sei unklar und politisch naiv⁸. Der Denkrichtung Rahners wie Congars wird ebenso Naivität vorgeworfen⁹; aber selbst die europäischen und amerikanischen Theologen der Revolution und der Gewalt bleiben nicht ungeschoren¹⁰. Hugo Assmann, einer der Wortführer der Lateinamerikaner, zeigte sogar Verständnis dafür, daß P. Le Guillou im Zusammenhang mit den Mai-Ereignissen des Frankreich von 1968 von Scharlatanerie sprach¹¹. Lateinamerika sucht all dem gegenüber unter dem Stichwort Befreiung seinen eigenen Weg, wobei ein neues kennzeichnendes Element aus den Impulsen von »Gaudium et spes« hervortritt: das Pochen auf die eigene Theologie Lateinamerikas, das alsbald im Verlangen nach einer afrikanischen Theologie ein Pendant auf der anderen Seite des Atlantik finden sollte. Man weiß, daß immer mehr die katholische Universität von Santiago in Chile zum Brennpunkt solcher Experimente eines neuen Denkens wurde; man weiß, daß freilich auch gerade dort die Krise des so Begonnenen sich zu einem tragischen Realismus steigerte¹².

⁷ H. Assmann, bei Vekemans, a. a. O., S. 438.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd., S. 442.

¹⁰ Ebd., S. 443 ff.

¹¹ Ebd., S. 443.

¹² Vgl. dazu den am Vorabend des chilenischen Umsturzes niedergeschriebenen Bericht von M. Arias Reyero, Theologie in Chile heute. In dieser Zeitschrift 2/73, S. 449—457. Instrukтив für die damalige Entwicklung und ihre Motive bes. auch S. Silva, Glaube und Politik: Herausforderung Lateinamerikas. Von der christlich inspirierten Partei zur Theologie der Befreiung. Frankfurt 1973. Ein Querschnitt durch die charakteristischen Arbeiten neuerer lateinamerikanischer Theologie ist jetzt zu finden in den beiden von Equipo Seladoc herausgegebenen Bänden *Panorama de la teología Latinoamericana I u. II*. Salamanca 1975.

2. Ernüchterung und Krise

Mit dem Hinweis auf die Kehre des Denkens, die sich in Lateinamerika gegenüber der Neuzeit-Euphorie der westlichen Kirchen vollzogen hatte, ist zugleich auch schon das Ende der ersten Phase in der Wirkungsgeschichte der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute aufgedeckt. García Rubio bringt diesen Umbruch auf die Formel: »Der anfängliche Optimismus wich rasch einem zunehmenden Pessimismus in der Frage, inwieweit diese Theologie geeignet sei, die lateinamerikanische Wirklichkeit gründlich zu erhellen.«¹³ Global betrachtet müßte man sagen, die Jahre der Euphorie seien von einer Phase der Ernüchterung und der Krise abgelöst worden. Ich kann hier nur einige Markierungen dieses vielschichtigen Prozesses ins Gedächtnis rufen. An erster Stelle wird man hier das Schicksal des Holländischen Katechismus und den Weg der niederländischen Kirche insgesamt nennen müssen. Die römischen Korrekturen an diesem Buch hatten die Sicherheit und Einheit des Fortschrittsbewußtseins der nachkonziliaren Kirche in Europa noch kaum in Frage stellen können, sondern eher im Aufheizen des antirömischen Affekts noch entschiedener gemacht. Nicht die Kritik aus Rom hat den Meteor-Glanz dieses Buches zum schnellen Erlöschen gebracht, sondern die eigene Entwicklung von Kirche und Theologie in den Niederlanden, die alsbald das Stadium freundlicher Zuversicht hinter sich ließ, das sich im Katechismus spiegelte. Nun drängte die Entwicklung zu Radikalisierungen, in deren Licht das gestern Fortschrittliche heute schon als unverständlich reaktionär dastand. Der Katechismus wurde jetzt im Lande seines Ursprungs als Ausdruck eines bürgerlichen Christentums denunziert; man warf ihm beispielsweise vor, daß er nicht nur mythologisch rede, sondern mythisch, das heißt, er deute nicht nur die menschliche Existenz, sondern er messe dem Glauben eine eigene Wirklichkeit bei: »Man kommt nicht los von der Überzeugung, daß gemäß diesen Texten noch irgendwo eine eigene Glaubenswirklichkeit neben der gewohnten des Alltags stehen soll.«¹⁴ Der Autor dieser Ausführungen, T. van der Berk, fügt hinzu: »Es gibt eine ›römische Wirklichkeit‹ und eine ›römische Sprache‹. Wo der Katechismus in ersterer verbleibt, rächt sich das sofort in der Sprache.«¹⁵ Die Wirklichkeit des Glaubens ist für solche »Theologie« zur römischen Wirklichkeit geworden — welch ungewollte *laus Romae* in dunkler Zeit! Wo der Fortschritt dazu führt, im Glauben nur noch ein anachronistisches kirchenpolitisches Faktum zu sehen, ist zwar sein Ziel erreicht: die Aufhebung des Dualismus, die Identifikation mit der Welt; aber die Ankunft in der Neuzeit

¹³ A. a. O., S. 409.

¹⁴ T. van den Berk, Über den Sprachgebrauch des Holländischen Katechismus In: »Concilium« 6 (1970), S. 188—191; Zitat S. 190.

¹⁵ Ebd.

geschieht doch zu spät, um noch an deren relativer Unschuld und an ihren frühen Hoffnungen teilhaben zu können. Wo die Neuzeit nicht mehr aus der unwirklichen Perspektive des Gettos gesehen, sondern in ihrer nackten Wirklichkeit erlebt wird, wird sichtbar, daß sie sich selbst am Ende weiß und verzweifelt mit ihrer eigenen Orientierungslosigkeit kämpft.

Hatte zuerst Lateinamerika aus seiner geschichtlichen Fremdheit gegenüber dem europäisch-angelsächsischen Phänomen »Neuzeit« mit dem reformerisch-evolutionären Gedankengut des Konzilsendes und der frühen Nachkonzilszeit gebrochen, so schlug nun diese Entwicklung auf Europa zurück. Der Punkt größter Sensibilität, wo am frühesten sich das Neue ankündigte, waren begreiflicherweise die Studentengemeinden, in denen sich der Zusammenbruch der liberal-konservativen Gesinnung des westlichen Nachkriegseuropa mit elementarer Wucht vollzog. Hier gibt es schwer auszulotende Wechselwirkungen: Es greifen ineinander politisch-ökonomische Veränderungen nach der Phase des Wiederaufbaues, psychologische Veränderungen durch das Eintreten einer Generation ohne das Kriegserlebnis in die geistige Verantwortung und schließlich die Umbrüche des religiösen Bewußtseins auf katholischer wie auf evangelischer Seite¹⁶. Bezeichnend bleibt, daß die Zuwendung zu einem anarchisch-utopischen Marxismus, die mit einer rauschhaften Inbrunst vollzogen wurde, nicht nur das Pathos des Religiösen in sich trug, sondern auch in vorderster Linie von Studentenfarrern und Studentengemeinden getragen wurde, die hier die Erfüllung der christlichen Hoffnungen heraufdämmern sahen. Herausragendes Fanal waren die französischen Mai-Ereignisse 1968. Auf den Barrikaden standen Dominikaner und Jesuiten; die Interkommunion, die in einer ökumenischen Messe auf den Barrikaden begangen wurde, galt auf lange hinaus als eine Art heilsgeschichtlicher Instanz, ein Offenbarungsereignis, das eine neue Epoche des Christlichen einleitete¹⁷. Aus der naiven Zustimmung zur Welt war eine radikale Kampfansage, nicht nur an die Neuzeit, sondern an alles Bestehende überhaupt geworden. Solch kämpferische Haltung konnte wieder junge Menschen begeistern, die darin den Elan des Christlichen neu zu finden meinten, seine revolutionäre Kraft verspürten und zugleich Christentum als Verheißung, als Spannung auf ein Anderes, Besseres hin und so wieder als Aufgabe empfanden. Wenn man die Vorgeschichte kennt, kann man einigermaßen verstehen, warum die KDSE, die nach dem Krieg von den Bischöfen gegründete Dachorganisation aller katholischen Studentengemeinden, zum ideologischen Zentrum wurde, das sich die kühne Aufgabe setzte, »Bedingung der Möglichkeit für eine neue Kirche« zu werden, in der die christlichen

¹⁶ Ich habe diese Zusammenhänge etwas näher zu analysieren versucht in meinem Buch »Dogma und Verkündigung«, München 1973, S. 439–447.

¹⁷ Vgl. die kirchliche Analyse durch M.-J. Le Guillou, Olivier Clement, Jean Bosc, *Évangile et révolution. Au coeur de notre crise spirituelle*. Paris 1968.

Grundbegriffe Befreiung, Diakonie und Kommunion mit neuem, marxistischem Realismus erfüllt werden sollten.

Eine dritte Markierung sehe ich in dem Kongreß, den die Herausgeber von »Concilium« 1970 anlässlich des fünfjährigen Bestehens ihrer Zeitschrift in Brüssel veranstalteten. Die Zusammenkunft war offensichtlich als Antithese zu dem vom Papst angeregten und von zahlreichen Kardinälen, Erzbischöfen und Bischöfen protegierten römischen Theologenkongreß des Jahres 1966 gedacht, mit dem Rom versucht hatte, die neu erwachte Kraft der Theologie in Einheit mit der Hierarchie zu halten; aber auch eine gewisse Antithese zu der 1969 gegründeten Internationalen Päpstlichen Theologenkommision war unverkennbar. »Concilium« wollte sich in der Nachfolge der alten Rechte der Sorbonne als die eigentliche Instanz der Lehre und der Lehrenden in der Kirche bestätigen, sich als die wahre Sammelstätte der Theologen aller Welt erweisen. Dennoch wurde aus Brüssel ein Wendepunkt, von dem an die Autorität der Vereinigung des Fortschritts rissig wurde. Die großen Lehrer von »Concilium« — Rahner, Congar, Schillebeeckx, Küng — waren nicht so einig, wie sie es noch vor kurzem selbst gedacht hatten. Die Teilnehmer aber fühlten sich vielfach verletzt durch die Art und Weise, wie sie für Ergebnisse gewonnen werden sollten, an deren Vorbereitung sie keinen Anteil hatten. Was vielen vorher kaum bewußt geworden war, wurde nun unübersehbar: daß der »Fortschritt« keine einheitliche Aussage mehr zu machen hatte und daß er sich vielfach vom Kern der christlichen Überlieferung abzulösen im Begriff stand.

Im öffentlichen Bewußtsein der Kirche in Deutschland wurde schließlich das Ende von »Publik« zur Grenzmarke der Entwicklungen. Wer die erregten Kommentare von damals liest, fragt sich zunächst verwundert, wieso das Aufhören einer Zeitung, die ihren Markt nicht gefunden hatte, ein solcher Riß in der Heilsgeschichte, die »Rückkehr ins Getto« sein könne. Tatsächlich aber bedeutete das Scheitern des groß angelegten Versuchs den Abschied von einer Illusion, die sich hier das Zeichen ihrer eigenen Wirklichkeit gesetzt hatte. »Publik« war für die Wortführer des nachkonziliaren Progressismus die Stätte der Verschmelzung von Kirche und Welt geworden, in der das Trauma des Getto seine Überwindung fand. Nur — die Welt hatte nicht danach gegriffen, es war eine unwirkliche Welt von Intellektuellen geblieben.

Spätestens seit diesem Zeitpunkt war auch im allgemeinen kirchlichen Bewußtsein klar geworden, daß der Fortschritt keine einheitliche Kraft mehr darstellte und daß man nicht mehr von den einfachen Optionen der Konzilszeit ausgehen konnte. Damals hatten die Mehrheit der Bischöfe und der Theologen sich in einer Gemeinschaft zusammengefunden, die Veraltetes bekämpfte und den Mut zum Neuen als die Aufgabe der Kirche von heute lehrte. Seither glaubte man zu wissen, daß man nur dem Neuen zuzustim-

men, das Alte abzulehnen brauche, um auf der richtigen Seite zu stehen. Wer mahnte, daß so einfach das Programm des Konzils nicht zu verwirklichen sei, wie es einsam Hans Urs von Balthasar tat¹⁸, der gehörte eben auch zu denen, die die Zeichen der Zeit noch nicht begriffen hatten. Erst als die Trümmer verfehlter Hoffnungen krachend niederfielen, zerbrach die Sicherheit, wurde neues Fragen geweckt.

3. Standortbestimmung heute

Vielleicht ist es verfrüht, zu sagen, die Phase der Krise gehe seit einiger Zeit über in eine Phase der Konsolidation. Fragen wir zuerst, was von dem Bisherigen zu halten ist. Der Überblick, der soeben in knappen Strichen versucht wurde, scheint eine sehr negative Diagnose anzukündigen. Blieb mehr als ein Trümmerhaufen gescheiterter Experimente? Sind »Gaudium et spes« endgültig in »luctus et angor« umgeschlagen?¹⁹ War das Konzil ein Irrweg, von dem wir zurückkehren müssen, um die Kirche zu retten? Die Stimmen derer, die solches sagen, werden lauter, und ihre Nachfolge wird größer. Zu den unübersehbaren Phänomenen der letzten Jahre zählt das zunehmende Wachstum integralistischer Gruppierungen, in denen der Drang nach Frömmigkeit, nach der Wärme des Geheimnisses seine Antwort findet. Man sollte sich hüten, diese Vorgänge zu verharmlosen. Ohne Zweifel gibt es hier sektiererischen Zelotismus, der das Gegenteil von Katholizität ist. Dem allen kann man nicht entschieden genug widerstehen. Aber man muß sich doch auch allen Ernstes fragen, warum derlei Verengungen und Verzerrungen von Glaube und Frömmigkeit eine solche Wirkung ausüben und Menschen anziehen vermögen, die vom Grundentscheid ihres Glaubens wie von ihrer persönlichen Artung her keineswegs zur Sekte bestimmt sind. Was drängt sie in einen Bereich, dem sie nicht zugehören? Warum haben sie das Gefühl der Beheimatung in der Großkirche verloren? Sind alle ihre Vorwürfe ganz unberechtigt? Ist es zum Beispiel nicht wirklich merkwürdig, daß man nie von ähnlichen bischöflichen Reaktionen gegen Zerstörungen im Kern der Liturgie selbst gehört hat, wie sie nun gegen den Gebrauch des doch nicht erst seit Pius V. existierenden Meßbuches der Kirche hervortreten? Noch einmal: Sektenhaftes Gebaren darf nicht angenommen, aber der Gewissensforschung, zu der uns derlei Vorkommnisse nötigen, darf auch nicht ausgewichen werden.

Was also soll man sagen? Zunächst scheint mir eines durch den Verlauf dieser zehn Jahre völlig klar geworden zu sein: Eine Auslegung des Konzils,

¹⁸ Es sei an zwei programmatische Schriften der frühen Nachkonzilszeit erinnert: Wer ist ein Christ? Einsiedeln 1965, und: Cordula oder der Ernstfall. 1966.

¹⁹ »Luctus et angor« (Trauer und Angst) sind die Wörter, mit denen der Konzilstext unmittelbar nach den Eingangsvokabeln »Gaudium et spes« fortfährt.

die dessen dogmatische Texte nur als Präludien eines noch unfertigen Konzilsgeistes versteht, das Ganze lediglich als Weg zu »Gaudium et spes« ansieht und diesen Text wieder nur als Auftakt einer gradlinigen Fortführung zu immer weiterer Verschmelzung mit dem betrachtet, was sich Fortschritt nennt — eine solche Auslegung steht nicht nur im Widerspruch zu dem, was die Konzilsväter selbst wollten und meinten, sie wird durch den Gang der Ereignisse selbst *ad absurdum* geführt. Wo der Geist des Konzils gegen sein Wort gewendet und lediglich vage aus der auf die Pastoralkonstitution zulaufenden Entwicklung destilliert wird, gerät dieser Geist zum Gespenst und führt ins Sinnlose. Die Zerstörungen, die eine solche Einstellung herbeigeführt hat, sind so augenscheinlich, daß im Ernst ein Streit darüber nicht möglich sein kann. Desgleichen ist klar geworden, daß die Welt in ihrer neuzeitlichen Gestaltung längst keine einheitliche Größe mehr ist. Der Fortschritt der Kirche kann ein für allemal nicht in einer verspäteten Umarmung der Neuzeit bestehen — das hat uns die Theologie Lateinamerikas unwiderprüflich gelehrt und darin besteht das Recht ihres Schreies nach Befreiung. Wenn die kritische Bestandsaufnahme der letzten zehn Jahre zu diesen Einsichten führt, wenn sie die Erkenntnis freilegt, daß man das Zweite Vatikanum ganz lesen muß, und zwar orientiert auf die zentralen theologischen Texte zu und nicht umgekehrt, dann könnte solche Besinnung für die ganze Kirche fruchtbar werden und zur Konsolidation in nüchterner Reform helfen. Nicht die Pastoralkonstitution mißt die Kirchenkonstitution, schon gar nicht die isoliert genommene Intention der einleitenden Abschnitte, sondern umgekehrt: Nur das Ganze in der richtigen Zentrierung ist wirklich Geist des Konzils.

Heißt dies, daß das Konzil selbst zurückgenommen werden muß? Durchaus nicht. Es bedeutet nur, daß die wirkliche Rezeption des Konzils noch gar nicht begonnen hat. Was die Kirche des letzten Jahrzehnts verwüstete, war nicht das Konzil, sondern die Verweigerung seiner Aufnahme: Das wird gerade durch die Analyse der Wirkungsgeschichte von »Gaudium et spes« deutlich. Was als Konzil ausgegeben wurde, war weithin Ausdruck einer Attitüde, die auch mit den Aussagen dieses Textes nicht zu decken ist, aber in seinem Werden und auch in einzelnen Formulierungen als Tendenz in der Tat erkennbar ist. Die Aufgabe lautet daher nicht: Aufhebung des Konzils, sondern Entdeckung des wirklichen Konzils und Vertiefung seines wahren Wollens im Angesicht des jetzt Erfahrenen. Dies schließt ein, daß es keine Rückkehr zum Syllabus geben kann, der eine erste Markierung in der Auseinandersetzung mit dem Liberalismus und dem heraufsteigenden Marxismus sein mochte, aber kein letztes Wort sein kann. Weder Umarmung noch Getto können auf die Dauer das Problem der Neuzeit für den Christen lösen. Es bleibt dabei, daß die »Schleifung der Bastionen«, die Hans Urs von Balthasar schon 1952 verlangt hatte, in der Tat eine fällige Aufgabe war.

Die Kirche kann sich die Zeiten nicht aussuchen, in denen sie leben will. Sie mußte nach Konstantin eine andere Weise des Zusammenseins mit der Welt finden, als es ihr vorher durch die Verfolgung auferlegt gewesen war, und es ist törichte Romantik, die konstantinische Wende zu beklagen, während man selbst der Welt, von der man angeblich die Kirche befreien will, zu Füßen fällt. Das Ringen zwischen Imperium und Sacerdotium im Mittelalter, der Streit mit dem aufgeklärten Staatskirchentum der frühen Neuzeit sind Versuche, den schweren Problemen gerecht zu werden, die eine christlich gewordene Welt in ihren unterschiedlichen Perioden aufgab. Im Zeitalter des säkularen Staates und der marxistischen Messianismen, im Zeitalter weltweiter wirtschaftlicher und sozialer Probleme, im Zeitalter wissenschaftlich-technischer Weltbeherrschung und nostalgischer Furcht vor der Selbstzerstörung des Menschen in der Wissenschaft steht auch die Kirche ganz neu vor der Frage ihrer Ortsbestimmung in dieser Welt und in ihren Nöten. Sie mußte von vielem Abschied nehmen, was bislang Sicherheit verhieß und wie selbstverständlich zu ihr gehörte. Sie mußte alte Bastionen schleifen und sich allein dem Schild des Glaubens anvertrauen, der Kraft des Wortes, das ihre einzige wahre und bleibende Macht ist. Aber eine Schleifung der Bastionen kann nicht heißen, daß sie nun nichts mehr zu verteidigen hat oder daß sie von anderen Kräften leben kann als von denen, die sie geboren haben: Blut und Wasser aus der geöffneten Seite des gekreuzigten Herrn (Joh. 19, 31 bis 37). »In der Welt werdet ihr Drangsal haben, aber seid getrost: Ich habe die Welt überwunden« (Joh. 16, 33) — das gilt auch heute.

AUSBLICK — EIN GLEICHNIS

Mit etwas Zögern möchte ich versuchen, am Schluß das Drama dieser zehn Jahre mit seinem Aufstieg und seiner Peripetie in einer Parabel darzustellen, die angesichts der Härte unserer Erfahrungen als ein höchst unangemessener Ausflug ins Poetische wirken mag. Mir scheint sie dennoch bei aller Unzulänglichkeit und Fraglichkeit, die jedem Vergleich innewohnt, nicht gar so fern von unseren Erfahrungen zu liegen, denn sie ist der vielleicht vollkommenste dichterische Ausdruck, in dem sich das Drama des Abschieds vom Mittelalter und des Aufbruchs in die Neuzeit Ausdruck geschaffen hat, und dies durch einen Dichter, der von sich selbst bekannte, daß er im Leid erfahrener sei als im Lied: Miguel de Cervantes²⁰. Sein Don Quijote beginnt als eine Posse, ein derber Spott, der durchaus nicht phantastisch oder bloß literarisch-unterhaltend ist. Das heitere Autodafé, das Pfarrer und Barbier im 6. Kapitel an den Büchern des armen Junkers anstellen, ist eine sehr reale

²⁰ Ich zitiere den Don Quijote hier nach der Übertragung von Ludwig Braunfels in der Ausgabe des Deutschen Bücherbundes Stuttgart-Hamburg (o. J.); Zitat S. 61.

Gebärde: Die Welt des Mittelalters wird hinausgeworfen, die Tür zu ihrem Eingang vermauert; sie gehört unwiderruflich der Vergangenheit an. In der Gestalt des Don Quijote verspottet eine neue Zeit die alte. Der Ritter ist zum Narren geworden; aus den Träumen von ehemals erwacht, stellt sich eine neue Generation der Wirklichkeit ohne Verkleidung und ohne Verklärung. In dem heiteren Spott der ersten Kapitel liegt etwas von Aufbruch, von der Selbstgewißheit einer neuen Zeit, die das Träumen verlernt und die Wirklichkeit entdeckt hat und stolz darüber ist.

Im Fortgang des Romans widerfährt dem Verfasser etwas Merkwürdiges. Er gewinnt langsam den närrischen Ritter lieb. Das erklärt sich gewiß nicht einfach davon her, daß ihn der Spott eines literarischen Diebes verletzte, der aus dem edlen Narren einen niedrigen Hanswurst machte. Im Gegenbild des falschen Don Quijote mag ihm allerdings erst vollends bewußt worden sein, daß sein Narr eine edle Seele in sich trug; daß die Narrheit, sein Leben dem Schutz der Schwachen und dem Einstehen für Wahrheit und Recht zu verschreiben, Größe hatte. Hinter der Narrheit entdeckt Cervantes die Einfalt: »Er vermag keinem was Böses zu tun, vielmehr Gutes jedermann, und es ist kein Arg in ihm.«²¹ Welch edle Narrheit ist es doch, die Don Quijote sich zum Beruf wählt: »... Keusch sein in seinen Gedanken, sittsam in seinen Worten, wahrhaft in seinen Taten, geduldig in Drangsalen, barmherzig gegen Notleidende und endlich ein Vorkämpfer für die Wahrheit, wenn auch ihre Verteidigung das Leben kosten sollte.«²² Die verrückten Streiche sind zu einem lebenswerten Spiel geworden, hinter dem ein reines Herz sichtbar wird, ja, der Kern der Narrheit, der nun ins Bewußtsein tritt, fällt mit der Fremdheit des Guten in einer Welt zusammen, deren Realismus nur noch Spott übrig hat für den, der Wahrheit als Wirklichkeit nimmt und für sie sein Leben wagt. Aus der hochgemuten Sicherheit, mit der Cervantes die Brücken hinter sich verbrannt und die alte Zeit verlacht hatte, ist Melancholie um Verlorenes geworden. Das ist kein Rückweg in die Welt der Ritterromane, aber es ist das Wachwerden für das, was unverloren bleiben muß, und die Einsicht in die Gefährdung des Menschen, die da aufsteigt, wo er im Verbrennen der Vergangenheit die Ganzheit seiner selbst verliert.

Haben wir in den zehn Jahren seit »Gaudium et spes« nicht auch Erfahrungen gemacht, die bei aller Verschiedenheit der Ebenen denjenigen nicht ganz unähnlich sind, die hinter der Wandlung Don Quijotes stehen? Wir sind kühn und voller Selbstbewußtsein aufgebrochen; es mag so manches gedachte und vielleicht auch manches reale Autodafé über scholastische Bücher gegeben haben, die uns wie närrische Ritterromane erschienen, von denen wir nur zum Träumen verführt wurden und die uns gefährliche Riesen vorgaukelten, wo wir es mit der menschenfreundlichen Wohltat der

²¹ S. 637.

²² S. 678.

Technik, mit ihren Windmühlenflügeln zu tun haben. Wir haben kühn und siegessicher die Tür einer vergangenen Epoche zugemauert und was dahinter lag als aufgelöst und verschwunden erklärt. Es gibt in der konziliaren und nachkonziliaren Literatur unübersehbar das Genus der Verspottung, mit dem wir wie erwachsene Schüler von den veralteten Schulbüchern Abschied nehmen wollten. Aber inzwischen ist uns ein anderer Spott in die Ohren und in die Seele gedrungen, der mehr verspottet, als wir gemeint und gewollt hatten. Und langsam ist uns das Lachen vergangen; langsam haben wir gemerkt, daß hinter den verschlossenen Türen auch solches steckt, das unverloren bleiben muß, wenn wir nicht unsere Seele verlieren wollen. Gewiß, wir können nicht zurück ins Vergangene, und das wollen wir auch nicht. Aber wir müssen zu neuer Besinnung bereit sein auf das, was im Wechsel der Zeiten das wahrhaft Tragende ist. Das unbeirrbar zu suchen und die Narrheit des Wahren heiteren Herzens ohne Abstrich zu wagen, scheint mir die Aufgabe für heute und morgen: der wahre Kern des Weltdienstes der Kirche, *ihre* Antwort auf »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst des Menschen von heute«.

Gabriel Marcel

Philosoph der schöpferischen Treue

Von Balduin Schwarz

Als Gabriel Marcel am 8. Oktober 1973 von uns ging, ist die Welt um einen großen Menschen und tiefen Denker ärmer geworden. Die Worte »von uns ging« könnten wie eine abgegriffene Floskel klingen. Im Fall von Gabriel Marcel sind sie es nicht. Er war in einem sehr besonderen Sinne »bei uns«, bei seinen Zeitgenossen. Das Gegenwärtigsein war ein Begriff, der eine besondere Bedeutung bei ihm hatte. Er war ein Denker, der wach und wachend, ja wachsam in seiner Zeit gegenwärtig war. Die Rolle des Philosophen kennzeichnete er als die des »Wächters«. In seinem Aufsatz »Philosophisches Testament«¹ schreibt er: »In der Rede, die ich anlässlich der Verleihung des Friedenspreises in Frankfurt hielt, habe ich die Rolle des Wächters hervorgehoben, die mir wesenhaft diejenige des Philosophen zu sein scheint. Wenn auch sicher mit einer Reihe von Unterbrechungen – sagen wir sogar Ausfällen – ist dies die Rolle, in der ich mich seit einem halben Jahrhundert eingesetzt habe. Der Wächter, der zu sein ich mich bemüht habe, kann sich nicht damit zufrieden geben, die Phänomene der Verirrung nur zu beschreiben oder zu analysieren, als wären sie in Raum und Zeit klar umgrenzt. Er muß vielmehr sehen, daß sich darin auf eine entsetzliche Weise jene Mächte aktualisieren, die im Menschen leben – und jeder von uns ist verpflichtet, auch die geringsten Spuren davon im Grunde seiner selbst zu erkennen und gegen sie anzukämpfen« (21/22).

So war er, in Unerbittlichkeit gegen sich selbst, seiner Zeit und den Zeitgenossen gegenwärtig. Und in seinen Schriften lebt etwas von diesem Gegenwärtigsein fort. Sie sind nicht Abhandlungen – sie sind immer wie gesprochene Rede, die sich an einen Gegenwärtigen wendet. Und es ist immer die Rede von etwas, was uns alle betrifft. Er liebte es nicht, wenn man ihn einen Existentialisten nannte; er liebte überhaupt die Ismen nicht und die Rolle eines Parteigängers war ihm verhaßt. Aber von einem existentiellen Denken sprach er oft, nahm es als Kennzeichnung seiner Philosophie in Anspruch: »Mein Denken ist ... existentiell, nicht existentialistisch. Es ist dies ein Wort, das ich nie aus eigenem Antrieb verwendet habe. Ja ich möchte sogar sagen, ich bin nicht sicher, ob der Ausdruck Existentialismus nicht einen Widerspruch einschließt in dem Maße, in dem er sich auf eine Systematisie-

¹ Erschienen in »Wahrheit, Wert und Sein.« Festgabe für Dietrich von Hildebrand zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Balduin Schwarz. Regensburg 1970. – Ich möchte für das Verständnis der Philosophie Gabriel Marcells hinweisen auf das ausgezeichnete Buch von Vincent Berning, *Das Wagnis der Treue. Gabriel Marcells Weg zu einer konkreten Philosophie des Schöpferischen*. Freiburg/München 1973.

rung dessen zu beziehen scheint, was am wenigsten systematisierbar ist, das heißt eben der Existenz.«²

Die großen Themen der menschlichen Existenz, und nur diese, waren seine Themen und auch sie niemals in einer neutralisierten Form. Marcel ging immer vom Erlebten aus. Auch in seiner Sprache blieb er immer nah am Erlebten. Er »verstieg« sich nicht in die Abstraktheit spekulativer Systeme. In einem wichtigen Aufsatz aus dem für ihn besonders fruchtbaren Jahr 1941, »Ich und der Andere«, schrieb er: »Ich halte dafür, daß wir uns an die geläufigen Formen der Volkssprache anschließen sollten. Sie entstellt viel weniger die Erfahrung, die die Sprache ja ausdrücken soll, als die künstlichen Ausdrucksweisen der philosophischen Sprache. Das Beispiel, das am elementarsten ist, der Erde am nächsten, ist immer zugleich auch das aufschlußreichste.«

Gegen Ende seines Lebens, in den Gesprächen mit Paul Ricœur³, kommt er auf die Wichtigkeit der Beispiele zurück: »Ein Denken, das sich nicht auf Beispiele stützt, läuft stets Gefahr, sich ins Leere zu verlieren, sich mißbrauchen zu lassen von einer bestimmten, schon im vorhinein etablierten Sprachstruktur. Ein Beispiel zu geben bedeutet für mich, mir gewissermaßen vor mir selbst und auch meinem Gesprächspartner zu beweisen, daß ich von einem Etwas spreche, daß ich nicht im Leeren spreche. Das Beispiel hat eine Art notwendiger Bewässerungsfunktion im Bereich des Denkens« (56).

Es ist äußerst charakteristisch für Gabriel Marcells Schriften, daß sie auf weite Strecken hin in der ersten Person geschrieben sind. Marcel läßt den Leser teilnehmen am Vorgang des Philosophierens, wie er den Hörer, den Gesprächspartner teilnehmen ließ an der Bewegung des Philosophierens. Er legte nicht einfach fertige Denkresultate vor. Philosophieren war für Gabriel Marcel wie ein Schreiten auf einem Weg, und die Weggenossenschaft – das platonische Synphilosophiein – ist dabei entscheidend wichtig. Wenn man mit Gabriel Marcel zusammentraf – durch ein Vierteljahrhundert war es mir immer wieder einmal vergönnt –, so wurde man sogleich zum Weggenossen des Philosophierens. Wie er die Existenz des Menschen als eine in der zielgerichteten Bewegung sich erfüllende Weise des Seins sah – *Homo Viator*, »der Mensch als ein Wanderer«, ist der bezeichnende Titel eines seiner wichtigsten Werke –, so sah er auch das Philosophieren als ein Voranschreiten an. Er hat sich selbst »Philosophe itinérant«, »Philosoph auf dem Wege« genannt. Er zog den, der ihm in dieser philosophierenden Bewegung begegnete, in das Dialogische seines Denkens hinein. Er konnte zuhören, er fragte, er lebte im Wechselspiel der ausgetauschten Gedanken. »Angeregt« im tiefen Sinne des Wortes waren die Gespräche mit diesem großen Dialogiker. Wie oft wird

² Ebd., S. 18.

³ Ricœur/Marcel, Gespräche. Deutsch v. Ansgar Albrecht. Frankfurt 1970.

dieses Denken als Wanderschaft deutlich in der Form, der Rede, die ihm zugeordnet ist: der Frage! Es gibt in Marcells Schriften viele Fragesätze, und in der ersten Vorlesung des »Mystère de l'être« schreibt er, es könne als eine Definition des Philosophen genommen werden, daß er »der Mensch ist, der die wahren Fragen stellt«.

Wenn Marcel das Philosophieren als ein Erhellen des Lebensweges verstanden hat, so darf das nicht dahin mißdeutet werden, als handle es sich um private oder poetische Reflexionen über persönliche Erlebnisse. Davon kann keine Rede sein. Wenn Marcel in seinen Werken immer erneut von dem ausgeht, was er erfahren und erlebt hat, so nur, um das, was darin sichtbar wird als wesentlich für die menschliche Existenz, ins Licht der gedanklichen Erfassung zu heben. Er sprach gern von »konkreter Philosophie« und meinte damit die immer wieder notwendige Nähe zur Erfahrung. Kaum jemand hat das Diktum, daß alle Philosophie von der Erfahrung ausgehen müsse, so ernst genommen wie Marcel. Man könnte sagen, er habe dem hinzugefügt: Die Philosophie muß auch immer wieder zur Erfahrung zurückkehren, sich an ihr prüfen und belehren und zwar an einer Erfahrung, die nicht, wie bei den Empiristen, reduziert ist auf das Registrierbare und durch Instrumente Verifizierbare, sondern die im eigentlichen Sinn personale und existentielle Erfahrung ist – Erfahrung des Menschen in seiner Grundsituation. »Plénitude vécue« – »erlebte Fülle« nennt er solche Erfahrung im zweiten Zyklus von »Le mystère de l'être« und meint damit Echtheit, Tiefe, Weite, Höhe und Lauterkeit des vorphilosophischen Weltkontaktes, zu dem, wie es an der angeführten Stelle ausdrücklich heißt, vor allem die Welt der Inter-Subjektivität gehört. In »Du refus à l'invocation«⁴ schreibt er:

»Ich wäre geneigt, jedem Werk die eigentliche philosophische Qualität abzusprechen, bei dem wir nicht den Biß des Wirklichen spüren.

Wer ein philosophisches Problem nicht durchlebt hat, wer nicht von ihm bedrängt worden ist, kann in keiner Weise verstehen, was dieses Problem für diejenigen bedeutet hat, die es vor ihm durchlebt haben: Die Philosophiegeschichte setzt die Philosophie voraus und nicht umgekehrt. ...

Wer hier und jetzt philosophiert, ist dem Wirklichen ausgeliefert; er wird sich niemals vollkommen an die Tatsache des Existierens gewöhnen; die Existenz ist nicht trennbar von einem gewissen Erstaunen. Aber dieses Erstaunen vergeht gewöhnlich. Man müßte einmal genau untersuchen, woher diese Gewöhnung an die Wirklichkeit entsteht – Gewöhnung an die Wirklichkeit! Es gibt kein Erfassen des Wirklichen, in welcher Ordnung es auch sei, ohne eine Art Erschütterung.«

Gehen wir zunächst ganz kurz auf Herkunft und Lebensweg ein. Gabriel Marcel, am 7. Dezember 1889 in Paris geboren, verlor mit vier Jahren die

⁴ Deutsch: Schöpferische Treue. Übersetzung von U. Behler. Zürich 1961, S. 65/67.

Mutter, die einer zum Protestantismus übergetretenen jüdischen Familie aus der Gegend um Mainz entstammte. Der Vater war französischer Gesandter in Schweden und später Verwalter der National-Bibliothek und der staatlichen Museen. Marcel nennt ihn einen der gebildetsten Menschen seiner Zeit. Die Schwester der Mutter, die der Vater später heiratete, übernahm die Erziehung. Trotz aller Geborgenheit litt das Kind schon früh an dem, was ihm später als eine in sich widerspruchsvolle geistige Welt und als ein Schein *falscher* Geborgenheit deutlich wurde. Aus den frühen Photographien spricht Trauer, Sensibilität, ein träumerischer Zug. Geistige Wachheit und eine lebhaft Phantasie zeigen sich bald. Der Vater, eine Verkörperung des Liberalismus seiner Zeit, war ein Freund Renans. Er hatte mit dem Katholizismus allen religiösen Glauben aufgegeben. An die Stelle war ein Glaube an den moralischen und intellektuellen Fortschritt der Menschheit getreten. Er, der ästhetisierende Agnostiker, vermittelte dem Knaben eine farbige geistige Welt. Die Tante, die bei dem jungen Gabriel Marcel Mutterstelle vertrat, lebte einen strengen, dogmenlosen, ethisch gefärbten, pseudochristlichen Vernunftglauben. Marcel spricht von einer Atmosphäre der Dürre. Der Gegensatz zwischen der großzügig-schönggeistigen Art des Vaters und den strikten freudlosen Forderungen der Tante führte oft zu Spannungen. Das Kind erlebte diese Atmosphäre aufs empfindlichste und flüchtete in die Eigenwelt. Von früh an berührte ihn die Musik aufs tiefste. »Musik, Heimat der Seele«, hat er seinen Vortrag zur Eröffnung der Salzburger Festspiele von 1965 betitelt. Dieses Wort entsprach einem Urerlebnis Marcells – nicht nur einem der frühesten, sondern auch einem der tiefsten und dauerndsten seines Lebens.

Bald ergriff ihn, den tief künstlerischen Menschen, die Welt des dramatischen Theaters. Wie sein Gegenspieler, Jean Paul Sartre, hat er eine Reihe von Dramen geschrieben, die in Paris vielfach aufgeführt worden sind. Es war wohl eine Fehleinschätzung, eine keineswegs unverständliche, wenn er zeitlebens sein dramatisches Werk höher einschätzte als sein philosophisches. In seinen Dramen ging es Marcel niemals um eine Exemplifizierung von Thesen, sondern um das Verstehen – Verstehen in der Ausweglosigkeit – individueller menschlicher Situationen. Für Marcel gehörten Drama und Existenzphilosophie eng zusammen. In seinen *Harvard Lectures* aus dem Jahre 1963 kennzeichnet er diese Seite seiner Produktivität in folgender Weise:

»Von Jugend an zog die Kunst des Dramas mich an, zugleich mit der Musik. Ich liebte die Musik leidenschaftlich und träumte sogar davon, ihr mein Leben zu widmen. Das war allerdings, bevor ich mich ernsthaft der Philosophie genähert hatte. Es ist ganz klar, daß in meinem Falle die Liebe für Theater und Musik mit einem leidenschaftlichen Interesse am Individuellen zusammenhing, sowie einem unwiderstehlichen Angezogenensein durch die Wirklichkeit in ihrem unerschöpflichen Geheimnis. Ich glaube ohne Zögern

sagen zu können, daß die Musik – fast ausschließlich die Musik – es gewesen ist, die für mich unerschütterliches Zeugnis einer tieferen Wirklichkeit war, einer Wirklichkeit, in der alles Fragmentarische und Unerfüllte auf der Stufe der Sinne, seine Erfüllung zu finden schien.«⁵

Ich möchte dem einen Passus aus dem Werk »Présence et immortalité« an die Seite stellen:

»Wie es Aufgabe der Musik ist, so ist es auch Aufgabe des Dramas, über das eigentliche diskursive Erkennen hinaus ein höheres Bewußtwerden zu schaffen, in das unser Sein in seiner Integrität hineingeführt wird und das die abstrakten Darstellungen, mit denen der reine Verstand sich begnügen muß, übersteigt.

Auf Zusammenklänge dieser Ordnung ist mein philosophisches Denken ausgerichtet. Es ist wesensmäßig polyphonisch und steht damit in einem radikalen Gegensatz zu allen Ideologien, die mehr oder weniger direkt aus der französischen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts hervorgegangen sind.«⁶

Marcel hatte im ersten Abschnitt seines Lebens keinerlei materielle Sorgen, und so konnte er sich dem Studium der Philosophie und der eigenen produktiven Arbeit zuwenden, ohne an ein Brotstudium denken zu müssen. Er studierte an der Pariser Sorbonne, wo vor allem die Begegnung mit Henri Bergson von großem Einfluß auf seine philosophische Entwicklung wurde. Den Doktorgrad hat Marcel nie erworben. Er war zeitweise Lehrer an verschiedenen Gymnasien, schließlich aber freier Schriftsteller; seinen Lebensunterhalt verdiente er lange Zeit hindurch als hochangesehener Theater- und Musikkritiker. Das angeregte geistige Leben des Paris der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg förderte seine philosophische Entwicklung. Er schloß Freundschaft mit den führenden Geistern der Zeit. Marcel hatte zeitlebens, was man »die Gabe der Freundschaft« nennen könnte. Dann kam das Erlebnis, das ihn in eine ganz neue Tiefe riß und seinem Denken eine Wendung gab, die alles Spätere bestimmte. Zum Dienst mit der Waffe aus Gesundheitsgründen untauglich, wurde Marcel im Ersten Weltkrieg bei der Suchstelle der Vermißten des Roten Kreuzes eingesetzt. Die Furchtbarkeit menschlicher Not, zusammengeschrumpft zu einer Karteikarte, auf der ein »Fall« registriert ist, die Chiffre, die für ein menschliches Schicksal steht, erschütterte ihn und ließ ihn nicht mehr los. Marcel wurde über diesem Erlebnis zum Philosophen der wahren Menschlichkeit. Die rein intellektuelle Auseinandersetzung verblaßte, und die Philosophie des Konkreten wurde das Grundanliegen Marcells.

⁵ Die Harvard Lectures sind unter dem Titel »The Existential Background of Human Dignity« erschienen (Cambridge, Mass. 1963), deutsch: Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund. Übers. v. R. Prinz zu Lippe und H. Fischer-Barnicol. Frankfurt 1965.

⁶ Gegenwart und Unsterblichkeit. Übers. v. Herbert P. Schaad. Frankfurt 1961, S. 17.

Diese »Philosophie des Konkreten«, wie sie in »Être et avoir« (1935)⁷ zum Ausdruck kam, machte Marcel in Frankreich allgemein bekannt, und er wurde zum Wortführer einer nicht-atheistischen Philosophie der Existenz und zum prominentesten Gegenspieler von Jean Paul Sartre. Zu eigentlicher Berühmtheit gelangte er im Frankreich, das unter der deutschen Besatzung seufzte, durch die Bücher »Du refus à l'invocation« (1940) und »Homo Viator« (1944)⁸. Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, den er auf einem kleinen alten Schloß im Süden Frankreichs in Abgeschlossenheit und einsamer Arbeit verbrachte, wurde sein Ruf weltweit, und er wurde überall zu Vorträgen eingeladen. Er war, in einem neuen Sinne, zum *Philosophe itinérant* geworden. Immer wieder hat Marcel die Stimme erhoben, um in der zerrissenen Welt unserer Tage sich für das Menschliche einzusetzen. »Les hommes contre l'humain« ist der Titel eines Buches aus dem Jahre 1951⁹. Nicht nur in seinen Büchern und im Allgemeinen, sondern auch konkret hat Marcel sich eingesetzt. Er tat es immer mit dem größten Verantwortungsbewußtsein, niemals leichthin und doktrinär, wie Intellektuelle es oft tun, die Manifeste unterschreiben, obgleich sie mit dem konkreten Stand der Dinge nur unzureichend vertraut sind. Das Kapitel des soeben angeführten Buches, das den Titel hat »Der Philosoph angesichts der Welt von heute«, liest sich wie eine Magna Charta der moralischen Aktion des verantwortlichen Denkers. Auf zwei Aufgaben weist Marcel nachdrücklich hin:

»Die erste Pflicht des Philosophen in der Welt von heute besteht darin, den Fanatismus zu bekämpfen, unter welcher Form er sich auch zeigen mag . . . Die Tyrannei der Worte ist eine der Ursachen des Fanatismus, und ich möchte sagen, daß die erste Mission des Philosophen in dieser Welt, oder angesichts dieser Welt, *die* ist, sich dieser Tyrannei zu widersetzen . . . Ein zweites kommt hinzu: die Verwirrung. Dort ist ohne Zweifel das größte Übel unserer Zeit. Es ist Sache des Philosophen, sich mit dieser Verwirrung auseinanderzusetzen, ohne Anmaßung sicherlich, aber mit dem Empfinden, daß hier eine unwandelbare Verpflichtung besteht und daß er sich ihr nicht entziehen kann, ohne seine ureigentliche Mission zu verraten« (85/6. 99).

Der Erste Weltkrieg – und nicht minder der Zweite – war für Marcel ein europäischer Bürgerkrieg. In einem Drama von 1918, »Un Juste«, ist er als einer der frühesten Vertreter des europäischen Gedankens hervorgetreten.

1919 heiratete er Jacqueline Bogner. Sie war tief musikalisch wie Gabriel Marcel, aber technisch mehr geschult und hat seine Lieder und Klavierkompositionen aufgeschrieben. 1919–1922 war Marcel Lehrer am Gymnasium in

⁷ Deutsch: Sein und Haben. Übers. v. E. Behler, Paderborn 1954.

⁸ Deutsch: Homo Viator. Philosophie der Hoffnung. Übers. v. W. Rüttenauer. Düsseldorf 1949.

⁹ Deutsch: Die Erniedrigung des Menschen. Übers. v. Herbert P. Schaad. Frankfurt, 2. Aufl. 1964.

Sens – Jahre besonderer philosophischer Fruchtbarkeit. Danach trat Marcel in dem Paris des »Renouveau Catholique« der zwanziger Jahre zum erstenmal mit einem geistig erwachten und lebendigen Katholizismus in Verbindung. Charles du Bos wurde sein engster Freund und sein eigentlicher Führer auf dem Wege zur Konversion – einem langen Wege. Ein Brief von Mauriac gab den letzten Anstoß. Am 23. März 1929 wurde Marcel getauft. Es ist die Zeit, wo er »Être et avoir« geschrieben hat mit dem großartigen Essay über die Hoffnung. Damals trat Marcel in lebhaften Kontakt mit vielen Persönlichkeiten der deutschen katholischen Erneuerung.

Seit 1933 bis zu seinem Tode bewohnte Marcel eine Wohnung in der rue de Tournon nahe dem Luxembourg. Ihm gegenüber wohnte im Exil Josef Roth. Als ich diesen (selbst ein Exilierter) 1938 dort besuchte, ahnte ich nicht, welch neue Bedeutung die rue de Tournon für mich gewinnen würde. 1949 lernte ich Gabriel Marcel kennen, und bald schenkte er mir seine Freundschaft. Er war damals schon Witwer: 1947 hatte ihn der nie verwundene Schlag des Todes der geliebten Frau getroffen. Unvergesslich der Eindruck des kleinen, fast in sich gekrümmten Mannes mit dem buschigen, niemals zu bändigenden Haupthaar: ein durchfurchtes Antlitz, eine klare Stirne. Aus fast verschlossenen Lidern blickte er mit der größten Lebhaftigkeit und mit einladender Güte den Menschen an, der sich ihm zuwendete. Ich erinnere mich noch, wie er sogleich mit größter Intensität über das geistig-personale »Mit-Sein« sprach. Seine Rede – er hatte eine hohe Stimme – war immer von lebhafter Gestik der Hand, vor allem der Finger, begleitet. Seine Person war in einer Art ständiger Vibration. Die letzten Jahrzehnte war er nach einem Auto-Unfall schwer behindert und bewegte sich nur mühsam an einem Stock. Seine Augen waren ungemein sprechend, aber seine Sehkraft zunehmend gemindert, so daß er zuletzt kaum mehr lesen konnte. Bis zum Schluß war er hell-wachen Geistes. Am 8. Oktober 1973 löschte ein Versagen des Herzens sein Leben aus. Lebhaftigkeit, Bewegtheit, »Nervigkeit« kennzeichneten die menschliche Erscheinung und den Denkstil von Gabriel Marcel. Es war schon von dem *Philosophe itinérant* die Rede. Die Unruhe, die ihn erfüllte, die ihn weitertrieb, war eine solche, die auf ihrem Grunde eine tiefe Stille trägt. Sie geht nicht ins Ziellose, sie irrt nicht umher, sondern sie trägt die Gewißheit des Findens und der Erfüllung in sich. Aber sie sträubt sich gegen das Gerinnen in Formeln; obgleich Marcel ein Meister der knappen Formeln war, gibt es auch manches, was man als schweigend kennzeichnen muß. Es muß hingenommen werden als zum Stil des suchenden Philosophierens gehörend. Man könnte sagen: das Stadienhafte des forschenden Denkens, das vordringt in das, was es noch nicht erhellt hat, widersetzt sich dem Versuch, dieses Denken zu einem System zu formen. Ganz tief im inneren Duktus des Gedankens setzt die Marcel kennzeichnende Scheu vor dem System an. Das System gibt sich als ein durch und durch fertiges Abbild des

Seins. Es hat den Platz vorgesehen für die verschiedenen Erscheinungen der Wirklichkeit. Ja es konstruiert diese Wirklichkeit *a priori*, wie es die idealistischen Systeme tun. Marcel kam vom Idealismus her, in seiner Frühzeit empfand er ihn als eine Philosophie der Freiheit¹⁰. Befreiung vom Idealismus und Hinwendung zu einer Philosophie des Seins gehen Hand in Hand mit der Ablehnung des Systemgedankens. Im »Metaphysischen Tagebuch« arbeitet er sich vor zum Sein, und es ist faszinierend, diese Arbeit zu verfolgen, die er selbst mit der Bohrarbeit in einem Stollen vergleicht. »Das Sein ist das, was nicht trägt.« In »Être et avoir« erscheint die Formulierung, auf die Marcel häufig zurückkommt, »das Sein ist der Ort der Treue«¹¹.

Der Metaphysiker Marcel hat also kein System. Es gibt natürlich einen tiefen Zusammenhang in der Gesamtwelt seiner Gedanken. Aber dieser Zusammenhang wird nie festgelegt. Es wäre nun ganz falsch, sich das Marcellsche Denken als unmethodisch vorzustellen. Er hat sich über seine Methode wiederholt Rechenschaft abgelegt: vom Erleben zum Denken überzugehen und im Akt des Philosophierens nicht etwas »festzustellen«, sondern das Sein zur Erhellung zu bringen, dabei ein Licht erweckend, das nicht so sehr in den Leser oder Hörer hineinstrahlt, als vielmehr in ihm sich entzündet unter der Wirkung des Wortes. Philosophie ist für Marcel immer ein Zurückkommen auf ein Zuvor-Gegebenes, also in diesem Sinne immer »Reflexion«, aber eine sich transzendierende Reflexion: »Philosophie ist eine gewisse Art für die Erfahrung, sich zu erkennen und zu erfassen.«

Das heißt, sich ihres Gehalts als eines Gültigen zu vergewissern. Dies ist wichtig, denn schon früh geht es Marcel darum, das rein Subjektive des Erlebnisses zu übersteigen, und zwar nicht in Richtung auf eine blasse Verallgemeinerung. Die »konkrete Erfahrung«, gerade in ihrer Farbigkeit, auf das für den Menschen überhaupt Gültige hin durchsichtig zu machen, ist sein Streben. Im Konkreten zeigt sich das Wesen. Und dieses Konkrete, nicht der kartesianische Zweifel, ist sein Ausgangspunkt:

»Von wo geht dann die Untersuchung aus? Von der Betrachtung der Grundsituation, in die ich als menschliches Wesen... eben durch mein Menschsein gestellt bin. Hier erscheint in vollem Licht der Gegensatz zwischen einer Philosophie existentieller und einer Philosophie kartesischer Art.«¹²

In der Schrift »Du refus à l'invocation« hat Marcel mit großer Eindringlichkeit formuliert: »Ich habe von vornherein, lange bevor ich imstande war, diese Behauptung zu rechtfertigen, für mich selber die folgende Überzeugung gehabt: je mehr wir das individuell Seiende als solches erkennen, desto mehr wird uns das Sein als Sein zugänglich.«¹³

¹⁰ Über die frühe geistige Entwicklung hat Vincent Berning im ersten Teil seines schon erwähnten Buches eine interessante und informative Studie vorgelegt (15–160).

¹¹ Être et avoir, S. 55.

¹² Gegenwart und Unsterblichkeit, S. 27.

¹³ Schöpferische Treue, S. 192.

In einer wichtigen Unterscheidung, der der Reflexion erster und zweiter Stufe, hat Marcel die methodische Basis seiner – aller – Existenz-Philosophie dargelegt: in der »ersten Reflexion« beziehe ich mich auf ein bestimmtes Erlebnis, das ich im Lichte dieser Reflexion analysiere. In der »zweiten Reflexion« beziehe ich mich auf meine Daseins-Situation, auf das, was in diesem bestimmten Erlebnis sich erhellt, sich lichtet bezüglich meiner metaphysischen Situation, meines Selbstseins in der Welt, der Grundgegebenheiten meiner Existenz. Etwa mein Mit-Sein mit den anderen, mein Nicht-Isoliert-Sein, ist eine solche existentielle Grundgegebenheit.

Marcel geht es in seiner philosophischen Reflexion immer um die Grundsituation des Menschen. Zu ihr stößt er vor, wenn er an das anknüpft, was ihm in der »ersten Reflexion«, in der Zuwendung zu dem, was dem Ich, wenn es sich geistig zurückbeugt über sich selbst, zunächst gegeben ist. Es geht keineswegs um eine Verallgemeinerung des in der ersten Reflexion Gegebenen, also um eine Verallgemeinerung höchst persönlicher Erlebnisse, sondern um das, was sich *in* diesen eigenen Erlebnissen zeigt und deshalb erst von einem neuen, in die Tiefe vorstoßenden Nach-Denken ergriffen werden kann. Dabei geschieht es, daß sich das in der ersten Reflexion Auseinandergenommene wieder in die große Einheit einfügt. In den Gesprächen mit Paul Ricœur sagt er dazu:

»Es gibt sicherlich eine primäre Reflexion, die aufs Ganze gesehen rein analytisch ist, die darin besteht, das Konkrete sozusagen in seine Bestandteile aufzulösen. Aber es gibt, glaube ich, eine umgekehrte Bewegung, eine Bewegung des korrigierenden Zurücknehmens, die darin besteht, bewußt zu machen, was in einem bloß analytischen Vorgehen fragmentarisch ist, und die versucht, das Konkrete, das man zuvor gleichsam sich zerbröckeln und zersteuben sehen mußte, wiederzugewinnen, aber in der Ebene des Denkens; und es ist wohl sicher, daß diese zweite Reflexion am Werke ist in allen meinen philosophischen Schriften« (54/55).

Diese Methode führt nicht zum System. Sie geht nicht darauf aus, ein Gesamtganzes im Gedanken aufzubauen, wie etwa Hegel es versucht hat. Das Ganze ist immer schon da, und in dieses Ganze, das uns umgibt, in dem wir sind, das in uns ist, trägt der philosophische Gedanke die Helle der Reflexion. Marcel schreibt darüber im »Philosophischen Testament«:

»Ich hegte die Befürchtung, Gefangener eines Systems zu werden. Dann würde es sich darum gehandelt haben, dies System so geschickt wie möglich zu verwalten und anzuwenden. Daher mein ständiges besorgtes Bemühen, an den konkreten Situationen zu haften, deren Beobachtung – in manchen Fällen deren Erfindung – mir geschenkt war; auf diese Weise also nahm ich ständig Zuflucht zu einer phänomenologischen Methode, die übrigens von Husserl unabhängig war. Selbstverständlich tat ich dies nicht, ohne mir die Frage nach der Möglichkeit zu stellen, die sich uns vielleicht bei besonders

günstigen Erfahrungen eröffnet, uns zwar nicht im Sein niederzulassen, aber doch ihm näher zu kommen, das heißt, zu dem zu gelangen, was ich – konkrete – und ich füge hinzu: konvergierende Annäherungen genannt habe. Besonders die Ausblicke, die ich wiederholtemale über die *schöpferische Treue* gegeben habe, muß man in diesem Sinne interpretieren.«¹⁴

An dieser Stelle ergibt sich der Übergang von der Untersuchung der Marcel'schen Methode zum Inhaltlichen seiner Philosophie, und zwar zum ontologischen Zentrum dieser Philosophie. Der Begriff der »schöpferischen Treue« steht in diesem Zentrum. An der soeben angeführten Stelle des »Philosophischen Testaments« fährt Marcel fort:

»Die Verbindung der beiden Worte ›schöpferisch‹ und ›Treue‹ mußte zunächst paradox erscheinen, da man gewöhnt ist, die Treue als Ausdruck eines geistigen Konservativismus zu fassen. Doch sage ich meinereits, daß es vielmehr die Worte ›geistig‹ und ›Konservativismus‹ sind, die einander widersprechen, denn schließlich besitzt die Tatsache, daß man rein und einfach bewahrt, keine geistige Rechtfertigung; das Bewahren stellt nur in dem Maße etwas Wertvolles dar, in dem es die Beständigkeit einer Seele oder einer Liebe sichert. Seele und Liebe sind jedoch lebendig, und ihr Leben ist immerwährende Erneuerung. Das läuft darauf hinaus, daß man den Sinn und Wert der Treue vollständig verkennt, wenn man darin eine Form der Untätigkeit erblickt; sie ist eine Flamme und muß es bleiben. Aber diese Flamme kann nicht im leeren Raum brennen; sie ist berufen, in Akten und Werken Gestalt zu gewinnen, die von ihr Zeugnis geben« (20).

Den Begriff des Schöpferischen erarbeitet sich Marcel in Auseinandersetzung mit Bergson:

»Die Ausdrücke, die Bergson fast durchgehend benutzt, legen den Gedanken nahe, daß für ihn das Wesentliche am Schöpferischen die Erfindung, das hervorquellende Neuwerden ist. Aber gerät man nicht, wenn man seine Aufmerksamkeit zu ausschließlich auf *diesen* Aspekt des Schöpferischen legt, in Gefahr, ihren letzten Sinn, ihre Verwurzelung im Sein, aus dem Auge zu verlieren? Hier muß der Begriff der *schöpferischen Treue* hinzukommen ... Die Treue ist in Wahrheit das Gegenteil einer trägen Angleichung; sie ist die aktive Anerkennung eines Etwas, das bleibt – nicht formell bleibt, wie ein Gesetz bestehen bleibt, sondern seinsmäßig. In diesem Sinne bezieht sich die Treue immer auf eine Präsenz, etwas Gegenwärtiges oder zum mindesten auf etwas, das in uns und vor uns als ein Gegenwärtiges aufrechterhalten, bejaht werden kann und muß, das aber ebenso gut auch tatsächlich ganz und gar verkannt, vergessen, entwertet werden kann. Wir sehen hier jenen Schatten des Verrates wieder auftauchen, der nach meinem Dafürhalten wie eine düstere Wetterwolke unsere gesamte menschliche Welt umhüllt ... Die Treue ist so wenig eine bequeme Anpassung, als sie einen aktiven, ständigen Kampf

¹⁴ Philosophisches Testament, S. 20.

einschließt gegen die Mächte, die in uns zu innerer Zerstreuung und zur Erstarrung in Gewohnheit tendieren . . . Schöpferische Treue ist möglich, weil die Treue im Grund ontologisch ist, weil sie eine Präsenz fortsetzt, die selber einem Zugriff des Seins auf uns entspricht. Dadurch vervielfältigt und vertieft sich auf fast unergründliche Weise der Widerhall jener Präsenz im Innersten unserer eigenen Dauer . . . Die schöpferische Treue besteht darin, sich aktiv im Zustand einer gewissen Seinsdurchlässigkeit zu erhalten. Das Wort ›Einströmen‹ bezeichnet, wenn auch in viel zu räumlicher und physischer Weise, die Art der inneren Beeinflussung, die erfolgt, wenn die Präsenz des Seins sich auszuwirken beginnt.«¹⁵

Marcel gebraucht in diesem Zusammenhang den für ihn so kennzeichnenden Begriff der »Verfügbarkeit« (*disponibilité*). Wir müssen für die Seins-Präsenz offen sein, uns für sie verfügbar halten. Das gilt für alle eigentlich menschlichen Aktivitäten, oder sagen wir besser Aktualisierungen. Es gilt im künstlerischen Hervorbringen, im gedanklichen Sich-Öffnen für das Real-Geheimnis des Seins, es gilt für unsere Präsenz in der menschlichen Mitwelt; es gilt vor allem auch im Miteinander mit einem einzelnen Menschen, dem ich mich nicht nur aufmerksam zuwende, sondern für den ich mich öffne. Die Verweigerung (*le refus*) ist die große, die zerstörerische menschliche Möglichkeit. Ein Fallen und Sinkenlassen dessen, was von mir in schöpferischer Treue ergriffen, aufrechterhalten, bejaht werden kann und soll. Alles Wirken ist ein Mit-wirken, »ein echtes co-esse« wie Marcel es einmal ausgedrückt hat.

Der Moment will uns zerstückeln. Die Treue gibt uns die Einheit durch die Zeit hin. Marcel knüpft an Nietzsches Wort an: »Der Mensch ist das einzige Wesen, das Versprechen macht.« Marcel sieht darin etwas Metaphysisches. Die Treue – ein ständig neu zu vollziehender Akt, nicht ein Stehenbleiben – richtet sich immer nur auf Personen. Absolute Treue oder Untreue richtet sich auf Gott – die absolute Person. In der Teilnahme an der Ur-Treue ist die Treue unter Menschen möglich. Die Fähigkeit des Menschen, sich für die Zukunft engagieren zu können, gründet in der Transzendenz – ihr Wert fließt aus der Unkenntnis der Zukunft. Der kontinuierliche Akt der Treue ist Ausdruck der Permanenz des Seins. Die Treue bindet die Vergangenheit in die Zukunft hinein. Darin ist sie schöpferisch. In der »Verweigerung« verkehren wir die positive Macht, uns in Treue frei zu verschenken, in die negative, uns in uns selbst einzuschließen und damit uns zu verlieren. In diesem Sinne schreibt Marcel:

»Alles weist klar darauf hin, daß es uns gegeben ist, den Kerker selbst zu mauern, darin wir zu leben wünschen. Dies ist der entsetzliche Preis für die

¹⁵ Position et approches concrètes du mystère ontologique (Anhang zum Schauspiel Le Monde Cassé). Paris 1933, deutsch: Das ontologische Geheimnis, drei Essays. Stuttgart 1961, S. 42/43.

unfaßbare Macht, die uns anvertraut worden ist, mehr noch, die uns als Selbst begründet.«¹⁶

Nahe dem Akt der Treue steht der der Hoffnung – freilich einer in einem sehr tiefen Sinne verstandenen Hoffnung. In dieser eigentlichen Hoffnung geht es um Zentrales meiner Person, nicht um ein vordergründiges »Ich hoffe daß ...« Es geht um Befreiung und Erlösung. Dort wo meine Existenz irgendwie auf dem Spiele steht oder die Existenz derer, mit denen ich mich als tief verbunden erlebe, da, wo es an das Mark geht, da setzt diese Hoffnung ein. Wo Gefangenschaft, Krankheit, Tod und Vernichtung drohen, da hoffen wir aus der Tiefe unseres Seins heraus. Hoffnung ist etwas ganz anderes als Optimismus, der sagt: »Es wird schon gut gehen!« Hoffnung ist wie ein inneres Licht, eine glaubende Teilhabe am letzten Sinnhaften. Darin ist sie der Treue verwandt. Nur wo es auch die Versuchung der Verzweiflung gibt, lebt die eigentliche Hoffnung. Verzweiflung ist zerstörerische Selbstaufgabe. Hoffnung ist von Geduld getragen. Sie gibt nicht auf. Sie nimmt die »hoffnungslose« Situation nicht als endgültig an. Tiefste Hoffnung ist das paulinische »sperare contra spem«, »gegen alle Hoffnung dennoch hoffen«. Sie ist eine positive Nicht-Annahme. Sie bleibt nicht stehen bei einer bestimmten Hoffnungserfüllung – die mag zerschlagen werden. Die absolute Hoffnung ist Hoffnung auf Gott, in dem uns Heil geschenkt wird. Sie ist keine rechnende Sicherheit, sie entspringt der vertrauenden Liebe:

»Ein Wesen lieben bedeutet, von ihm nicht zu Definierendes, Unvorhersehbares erwarten und zu gleicher Zeit ihm irgendwie die Möglichkeit geben, diese Erwartung zu erfüllen.«¹⁷

Die Hoffnung setzt immer wieder neu an und zielt in die Ewigkeit. Sie gehört zu dem, worin der Mensch seine Transzendenz erweist. Sie verbindet die Hoffenden: *wir* hoffen auf *Dich*. Sie gehört zum Innersten der »schöpferischen Treue«.

Die »schöpferische Treue« als Herzbereich der personalen Existenz ist nicht ein Bereich der Probleme. Es ist eine Welt des lichten Geheimnisses. Der Unterschied von Problem und Geheimnis ist für Marcel einer der fundamentalsten:

»Ein Problem ist etwas, dem ich begegne, das als Ganzes vor mir steht, das ich freilich eben deshalb umzirken und bewältigen kann – während ich in ein Geheimnis selbst einbezogen bin: mithin ist es denkbar nur als ein Bereich, worin die Unterscheidung des In-mir und des Vor-mir ihren ursprünglichen Sinn und Wert verliert. Ein echtes Problem ist einer ihm angemessenen Technik unterworfen, mittels derer es definiert wird. Wogegen ein Geheimnis wesensmäßig jede erdenkliche Technik übersteigt. Gewiß ist es jederzeit (logisch und psychologisch) möglich, ein Geheimnis seiner Würde zu entkleiden und aus ihm ein Problem zu machen. Doch ist dies ein grob verfälschen-

¹⁶ Geheimnis des Seins, S. 511.

¹⁷ Homo Viator, S. 62.

des Verfahren, dessen Keim in einer Art Geistesverderbnis zu suchen sein dürfte. Was die Philosophen das Problem des Bösen genannt haben, gibt ein lehrreiches Beispiel solcher Herabwürdigung . . .

Sorgfältig zu vermeiden ist jede Verwechslung von Geheimnis und Unerkennbarem: denn das Unerkennbare ist lediglich ein Grenzfall des Problematischen. Das Erkennen des Geheimnisses ist dagegen ein wesentlich positiver Akt des Geistes, der schlechthin positive Akt, von dem her jedwede Positivität streng bestimmbar ist. Es ist hier durchaus so, als käme mir eine Intuition zugute, die ich besitze, ohne unmittelbar zu wissen, daß ich sie habe.«¹⁸

Das lichte Geheimnis, das wir für uns selbst sind, muß von uns vollzogen werden. Im schöpferischen Akt wirken wir den Kräften der Verdinglichung, der »Crispation« – dem inneren Schrumpfen – entgegen. Der Sieg über die Zeit liegt einzig in der Treue, die zugleich die Transzendenz in sich begreift.

Lange vor seiner Konversion hat Marcel sehr Tiefes über das Gebet geschrieben. Im Gebet nimmt der Mensch wahrhaft, und so wie es ihm angemessen ist, teil an der Ewigkeit Gottes: Das Gebet bejaht die Transzendenz Gottes als des Schöpfers und bejaht die eigene Geschöpflichkeit, und damit erst *werden* wir, was wir sind. Das kontingente Sein ist nur es selbst, indem es sich übersteigt und aus seiner Seinsmitte heraus, durch den eigenen Akt des Gebetes, sich der Seinsfülle Gottes öffnet. Vor Ihm wird der Mensch zur Persönlichkeit, das heißt zu der zu sich selbst erwachten Person. Gebet ist nicht Flucht aus der Kontingenz, sondern geradezu Bejahung unserer Geschöpflichkeit und damit Bejahung unserer konkreten Situation. Bis an diese Pforte führt der erste Teil des »Metaphysischen Tagebuchs«. Sie öffnet sich ihm schon, er blickt durch sie hindurch, aber er durchschreitet sie noch nicht. Er macht sich die Konversion nicht leicht. Es ist nicht Widerstand, sondern geistige Redlichkeit, die ihn zögern läßt. Durch vierzehn Jahre »zieht ihn der Magnet der Transzendenz an«, wie er es ausdrückt. In seinem »Philosophischen Testament« schreibt er über seinen damaligen Zustand:

»Es war meine Aufgabe als Philosoph, den Glauben zu durchleuchten, seine intelligiblen Bedingungen zu enthüllen, ohne deshalb zu einer Reduktion intellektualistischer Art überzugehen, die den Glauben verfälschen würde. Ich mußte also lange Jahre hindurch in der fast paradoxen Situation dessen verbleiben, der sehr tief an den Glauben der anderen glaubt, ohne deshalb mit gutem Gewissen sagen zu können, daß er der seine war« (17).

Aber als dann der Glaube gleichsam über ihn »hereinbrach«, spricht er von einer »erschütternden Eindeutigkeit, einer unglaublichen geistigen Dichte«, und zugleich erlebt er den Glauben »als wesentlich eine Form der Treue – die höchste, die es gibt«¹⁹. Etwas später, »Was mich am meisten auf-

¹⁸ Sein und Haben, S. 169/70.

¹⁹ Aufzeichnung vom 28. Februar 1929.

rechterhält, ist der Wille, nicht auf der Seite derer zu sein, die Christus ver-raten haben«²⁰. Am Tauf-tage selber, dem 23. März, schreibt er: »Das christliche Wunder erscheint mir im gegenwärtigen Augenblick wie der Punkt der absoluten Verjüngung. Und vielleicht auch wie die ewige oder dauernde Quelle jeder nur möglichen Verjüngung.«²¹

Marcel leitet aus seinem langen Ringen um die Konversion die Tatsache her, daß er immer mit denen beschäftigt war, die noch nicht den Zutritt zu jenem Hafen erlangt hatten, den er selbst erreicht hatte:

»Darin liegt . . . der Grund dafür, daß ich ein ›Philosoph des Vorhofs‹ geblieben bin, der sich ängstlich besorgt jenen Ungläubigen zuwendet, denen ich so lange angehört hatte. Das bedeutet, daß es mir immer unmöglich war, den Glauben und die Hoffnung nicht so zu behandeln, wie sie in einer Welt aufkommen, die von allen Seiten dem Zweifel und der Verzweiflung ausgesetzt ist – ausgesetzt, habe ich gesagt; vielleicht wäre besser ›eingeschlossen‹, wie in einer belagerten Stadt« (17).

Fides als Glaube und als Treue gehören für Marcel aufs engste zusammen. Der Glaube ist für Marcel der Akt der tiefsten Seins-Bejahung und der eigentliche Gegenakt der Verzweiflung. Er ist der Urakt der »schöpferischen Treue«. Das Thema der Unsterblichkeit ist aufs innigste mit diesem Akt verbunden, und zwar auf eine sehr eigene Weise. »Ich betrachte«, schreibt Marcel, »die Unsterblichkeit ganz und gar nicht in der Weise der traditionellen Philosophie, sondern in der Sicht des Todes des Nächsten, des Todes des geliebten Menschen.«²²

✱

Was ist Marcells geistiges Vermächtnis? Es läßt sich vielleicht dahin zusammenfassen, daß er uns heutigen den Blick geweitet, ein Organ geweckt hat für die Weite, Höhe und Tiefe des »wahren Menschseins«. Die Betonung liegt auf dem *Sein*. Er sah die Wurzel der egalitären Verirrungen und zahlreicher Ideologien (sogar gewisser religiöser) darin, »nicht zu sehen, daß allein die Brüderlichkeit sich auf das *Sein* anderer bezieht, während die Gleichheit nur die *Rechte* betrifft«. Wenige unter den Zeitgenossen haben die »Würde des Menschen« so ernst genommen und haben so eindringlich bezeugt, daß sie in der Transzendenz ihre Wurzel hat, wie Marcel es getan hat. »Brüderlichkeit kann, in ihrem Wesen und in ihrer letzten Wahrheit betrachtet, nur Brüderlichkeit vor Gott sein. Wo Gott nicht gekannt, wo er gar ausdrücklich gelehnet wird, da läuft die Brüderlichkeit Gefahr zu bloßer Zusammengehörigkeit zu schrumpfen – im äußersten Fall zu nichts als funktioneller Abhängigkeit. Dann fehlen ihr die Eigenschaften, die zu jeder echt menschlichen Beziehung gehören: es fehlen ihr Adel und Geheimnis.«

²⁰ 21. März 1929.

²¹ Vgl. Roger Troisfontaines, »Convertis du XX^e siècle.« Collection dirigée par F. Le-lotte SJ. 3^{me} Volume. Paris/Tournai 1957, S. 39–54.

²² Gegenwart und Unsterblichkeit, S. 9.

Hans Küng: »Christ sein«

Anmerkungen und Fragen

Von Weihbischof Reinhard Lettmann

Seit Erscheinen des Buches »Christ sein« von Hans Küng¹ im vergangenen Herbst kommt nicht selten in Gesprächen mit Priestern und interessierten Laien die Rede auf diese theologische Publikation, die eine erstaunliche Verbreitung erfahren hat. Einzelne Abschnitte des Buches finden weithin Zustimmung. Der Hauptteil handelt über Jesus Christus; denn: »Das christliche Programm ist niemand anders als dieser Christus Jesus selbst mit all dem, was er für Leben und Handeln, Leiden und Sterben der Menschen und der Menschheit bedeutet« (500). »Er selber ist die ganz konkrete Wahrheit des Christentums« (401). Das Buch »Christ sein« kann deshalb mit Recht als Christusbuch bezeichnet werden.

Die folgenden Fragen und Anmerkungen wollen nicht den Anspruch erheben, eine erschöpfende Besprechung und Würdigung des Werkes zu bieten. Es ist auch nicht möglich, auf alle von Küng angeschnittenen Fragen einzugehen. Die Ausführungen wollen der wissenschaftlichen Diskussion nicht vorgreifen. Es soll vielmehr nur auf einige Fragen hingewiesen werden, die vor allem von der Praxis her einer klärenden Antwort bedürfen.

Das Buch hat ein pastorales Anliegen (13). Es wird denn auch von nicht wenigen als ein hilfreicher Weg angesehen, die Bedeutung Jesu Christi den Menschen unserer Zeit in neuer Weise nahezubringen. Zeigt sich hier eine Möglichkeit, die alten, oft schwer verständlichen Glaubensformeln in ihrem wesentlichen Inhalt den heutigen Menschen zugänglich zu machen? Kann die Botschaft Jesu und die Botschaft der Kirche von Jesus Christus in dieser Weise dem Hörer verständlich gemacht werden, so daß er sich von Christus und seiner Botschaft angesprochen und betroffen fühlt? Nicht alle sind ohne Zögern bereit, diese Fragen zu bejahen. Viele Gläubige, deren Glaubensbewußtsein von der kirchlichen Verkündigung geprägt ist, empfinden eine Diskrepanz zwischen den Aussagen der kirchlichen Glaubensbekenntnisse und den Aussagen von Küng. Wie lassen sich die Formulierungen, in denen Küng den Glauben an Jesus Christus auszusagen sucht, mit den Aussagen des Glaubensbekenntnisses, der Verkündigung und der Liturgie vereinbaren? Bringen sie, wenn auch in anderer, ungewohnter Weise, den gleichen Glaubensinhalt unverkürzt zum Ausdruck? Liegt die Diskrepanz wesentlich nur im Bereich des Sprachlichen? Handelt es sich nur um eine andere Denkweise, die in ihrer Art das kirchliche Bekenntnis zu Jesus Christus in seiner Fülle aussagt? Oder reicht die Diskrepanz tiefer?

¹ Pieper, München 1974. 676 S.

Das Gewicht der genannten Fragen darf nicht unterschätzt werden. Es geht nicht nur um akademische Erörterungen. Sie haben einen bedeutsamen pastoralen Belang. Christen, die in der Glaubensverkündigung tätig sind, erwarten eine Antwort auf die Frage, ob es sich bei der Deutung Küngs um eine verantwortbare Interpretation von Person und Werk Jesu Christi handelt und ob sie es verantworten können, den Glauben in der von Küng versuchten Weise weiterzugeben. Der Versuch Küngs, den wesentlichen Inhalt des Glaubens an Jesus Christus vom biblischen Befund her in den Vorstellungen und in der Sprache unserer Zeit so auszusagen, daß er die Menschen trifft, ist legitim und zu begrüßen. In gleicher Weise ist es allerdings legitim zu fragen, ob dieser Versuch gelungen ist. Sind die von Küng versuchten Formulierungen in der Lage, den bleibenden Glauben der Kirche unverkürzt zum Ausdruck zu bringen? Werden durch seine Deutung neue Akzente gesetzt, die wesentliche Inhalte des Glaubens berühren?

Küng hat sein Buch auch für solche geschrieben, die sich im Glauben verunsichert fühlen (13). Er ist der Meinung: »Ein Großteil der Verwirrung gerade im Kirchenvolk kommt nicht von der theologischen Kritik, die nur aufdeckt, was ist. Sie kommt von den Kirchenleitungen und ihren Hoftheologen, die seit langer Zeit das Kirchenvolk nicht auf die ständig notwendigen Reformen in Lehre und Praxis vorbereitet, sondern es dagegen systematisch immunisiert haben, die die Menschen nicht in die kritische Freiheit eingeführt, sondern ihnen immer nur mit Emphase Einheit, Gebet, Demut und Gehorsam gepredigt haben« (27). Sind die Ausführungen Küngs geeignet, die Unsicherheit zu beheben? Bewirken sie nicht selbst wiederum neue Verunsicherung und Ratlosigkeit? Angesichts der kritischen Äußerung Küngs ist es um so mehr zu bedauern, daß er selbst seine Leser in entscheidenden Fragen allein läßt.

Das Unterscheidende des Christentums ist Jesus Christus. »Welcher Christus ist der wahre Christus?« so fragt Küng. »Gestellt zwischen den Jesus des Dogmatismus und den Jesus des Pietismus, gestellt zwischen den Jesus des Protestes, der Aktion, der Revolution und den Jesus der Gefühle, der Sensitivität, der Phantasie, wird die Wahrheitsfrage so zu präzisieren sein: Der Christus der Träume oder der Christus der Wirklichkeit? Der erträumte oder der wirkliche Christus?« (137). Geben die Glaubensbekenntnisse der Kirche nicht eine Antwort auf diese Frage? Küng will die Glaubensbekenntnisse der alten Konzilien in Ehren halten. »Sie sind nicht nur Antiquitäten und Kuriositäten. Sie sind Zeichen der Beständigkeit des durch die Jahrhunderte sich wandelnden christlichen Glaubens« (124). Aber: »Auch die große konziliare Tradition stellt also die Frage: Welcher Christus ist der wahre Christus? Und gerade wer eine dann als exklusiv orthodox erklärte christologische Tradition in Theologie und Frömmigkeit kultiviert, wird sich fragen müssen, ob nun gerade dieser, vielleicht in einer sehr schönen Kirche einquartierte, hospitalisierte, domestizierte ›orthodoxe‹ Christus der wahre Christus ist. Denn nicht nur Staub, auch zu viel Gold kann die wahre Gestalt verdecken« (124).

Die Evangelien zeigen »keinen braven Kirchenchristus« (178). Gestützt auf die Ergebnisse der historisch-kritisch arbeitenden Exegese sucht Küng den wirklichen Christus herauszustellen, wobei er sich vor allem auf die Darstellung der Synoptiker bezieht. Diese von Küng angewandte Methode gibt zu einigen Fragen Anlaß.

Wenn die Schriften des Neuen Testamentes insgesamt ein normatives Glaubenszeugnis darstellen, ist es dann legitim, sich auf einige ausgewählte Schriften zu beschränken, um aus ihnen einen »wirklichen Christus« herauszuarbeiten, um von hierher die Glaubensaussagen der gesamten Schrift und der kirchlichen Tradition zu messen, zu werten und zu deuten? Auch nach Küng ist die Heilige Schrift des Neuen Testamentes Glaubenszeugnis. Wird das christologische Glaubensbekenntnis, wie es in der Gesamtheit der Schriften des Neuen Testamentes zum Ausdruck kommt, in seiner Tiefe und Breite bei diesem methodischen Ansatz hinreichend gewürdigt? Person und Werk Jesu Christi begegnen bereits in der Zeit des Neuen Testamentes im geistgewirkten kirchlichen Glaubensverständnis, das in der Geschichte der Kirche seinen verbindlichen Niederschlag in den Glaubensbekenntnissen und in den Glaubensentscheidungen der Konzilien gefunden hat. Ist demgegenüber ein unmittelbarer Zugang zu Jesus, wie Küng ihn von seinem methodischen Ansatz her unternimmt, überhaupt möglich? Er selbst nennt kaum Kriterien, die begründen, weshalb er sich in seiner Deutung Jesu im wesentlichen auf bestimmte Aussagen beschränkt.

Alle verantwortliche Auslegung der Heiligen Schrift hat die verschiedenen Ausgeweisen wie Mythen, Legenden, Bilder und Symbole zu beachten. »Mythenbildung ist besonders bezüglich Ursprung und Vollendung, Geburt und Tod Jesu Christi, insofern sie ans Unanschauliche grenzen, zu erwarten. Immer wird gerade hier — bei Opfertod und Meßopfer, Präexistenz und Jungfrauengeburt — die Frage laut: Muß man das alles glauben?« (409). Bei der Deutung des Ursprungs Jesu Christi beschäftigt sich Küng eingehend mit der Hoheitsbezeichnung »Sohn« bzw. »Gottessohn«. W. Kasper sieht hierin eine »Hoheitsbezeichnung, die in der späteren neutestamentlichen und altkirchlichen Bekenntnisentwicklung die größte Rolle gespielt und sich als die angemessenste und fruchtbarste Bezeichnung Jesu erwiesen hat.«² Küng weist darauf hin, wie schon die Urgemeinde Jesus den »Sohn« und den »Gottessohn« genannt hat. »Ursprünglich also ging es im Titel »Gottessohn« gar nicht um die Abkunft, sondern um die Rechts- und Machtstellung Jesu. Weniger um das Wesen als um die Funktion. Ursprünglich meinte der Titel nicht eine leibliche Sohnschaft, sondern eine göttliche Erwählung und Bevollmächtigung: daß dieser Jesus nun anstelle Gottes über sein Volk herrscht. »Gottessohn« kennzeichnet also Jesus sowenig wie den König Israels als übermenschliches, göttliches Wesen, sondern als den durch die Erhöhung zur Rechten Gottes eingesetzten Herrscher: gleichsam der Generalbevollmächtigte Gottes, der von allen Untertanen geehrt werden soll wie dieser selbst« (380). Küng bestreitet nicht, daß im Neuen Testament nicht wenige Aussagen von der Menschwerdung des Gottessohnes sprechen. Diese vom Menschwerdungsgedanken ausgehende Entwicklung ist nach ihm jedoch nicht unbedenklich. Sie führt zu einer Akzentverlagerung von Tod und Auferweckung auf ewige Präexistenz und Menschwerdung. »Gottessohn« meint somit für die hellenistischen Hörer nicht mehr nur den Sachwalter, Bevollmächtigten, Sprecher, Platzhalter und Stellvertreter Gottes, sondern ganz selbstverständlich ein göttliches Wesen, das kraft seiner göttlichen Natur von der menschlichen Sphäre unterschieden ist. Ein übermenschliches Wesen

² Jesus, der Christus. Mainz 1974, S. 128.

göttlichen Ursprungs und göttlicher Kraft! Ein Wesen, das bei Gott von Ewigkeit voraus existiert, aber in der Fülle der Zeit eine menschliche Gestalt annimmt und im Menschen Jesus erscheint« (430).

Küng ist der Meinung, daß die hellenistischen Begriffe der ursprünglichen Botschaft zum Teil wenig angemessen waren. »Im Neuen Testament, so sehen wir, wird Jesu göttliche Würde primär funktional und nicht physisch oder metaphysisch aufgefaßt. Sie charakterisiert Jesu Person gewiß in ihrem Wesen, aber nicht im Sinn einer abstrakten Wesensaussage (»Wesenschristologie«), sondern einer Heilsaussage für uns Menschen (»funktionale Christologie«). Später freilich ist sie dann mittels zeitgenössischer philosophischer Begrifflichkeit gedeutet und als eine metaphysische erklärt worden« (438). Nimmt Küng die Aussagen des Neuen Testaments, die von der Präexistenz und der Menschwerdung des Sohnes Gottes ausgehen und die in der Geschichte des kirchlichen Glaubensbekenntnisses eine besondere Bedeutung gewonnen haben, genügend ernst? Gewiß kann er darauf hinweisen, daß das Jesus-Geschehen auch im Neuen Testament nicht überall als Menschwerdung des Sohnes Gottes gedeutet wird. Aber wird er der Bedeutung der biblischen Aussagen, die eine Deszendenzchristologie begründen, gerecht, wenn er sagt: »Wenn diese Deutung für den heutigen Menschen überhaupt noch einen Sinn haben soll, dann nur, wenn sie etwas für die Menschwerdung des Menschen zu sagen hat« (433)?

In immer neuen Formulierungen versucht Küng, die Bedeutung Jesu den Menschen nahe zu bringen. »... in Jesu ganzem Leben, in seinem ganzen Verkündigen, Verhalten und Geschick hat, wie durch alle die vorhergehenden Kapitel deutlich geworden, Gottes Wort und Wille Fleisch eine menschliche Gestalt angenommen: Jesus hat in seinem ganzen Reden, Tun und Leiden, hat in seiner ganzen Person Gottes Wort und Willen verkündet, manifestiert, geoffenbart. Ja, man kann sagen: Er, in dem sich Wort und Tat, Lehren und Leben, Sein und Handeln völlig decken, ist leibhaftig, ist in menschlicher Gestalt Gottes Wort und Wille« (434). »... im Wirken und in der Person Jesu begegnet Gott, manifestiert sich Gott ...« (434). In Jesus »also zeigt sich Gott als der, der er ist. In ihm zeigt er gleichsam sein Gesicht. . . . Man kann ihn geradezu das Antlitz oder Gesicht Gottes oder wie im Neuen Testament selbst das Bild oder Ebenbild Gottes nennen. Dasselbe wird auch mit anderen Begriffen ausgedrückt: wenn Jesus das Wort Gottes oder auch schließlich der Sohn Gottes genannt wird. Mit all diesen Bildbegriffen soll sowohl das einzigartige Verhältnis des Vaters zu Jesus und Jesu zum Vater ausgedrückt werden, wie dann auch das einzigartige Verhältnis Jesu zu den Menschen: sein Wirken und seine Bedeutsamkeit als Gottes Offenbarer für das Heil der Welt« (434—435).

So eindrucksvoll diese Aussagen sind, sie schöpfen den Reichtum und die Fülle des biblischen Inhaltes nicht aus. Kann man innerhalb des biblischen Befundes den Akzent so sehr auf bestimmte Aussagen legen und andere demgegenüber zurücktreten lassen, obwohl gerade diese in der Glaubensentwicklung besonders bedeutungsvoll geworden sind? Die Heilige Schrift — allerdings in ihrer Gesamtheit — ist Norm für die Glaubensentwicklung. Die Schrift selbst ist das Ergebnis kirchlicher Tradition und ein Glaubenszeugnis der Kirche. Zur sachgemäßen Auslegung der Heiligen Schrift gehört es deshalb, sie im Licht der vom Geist geleiteten Glau-

bensentwicklung zu sehen und die verbindliche Auslegung des Wortes Gottes im Glaubenszeugnis der Kirche zu beachten.

Was bedeutet die christologische Glaubensaussage des Konzils von Chalcedon: »Wahrer Gott und wahrer Mensch«? Küng versucht, eine zeitgemäße positive Umschreibung dieser alten Formel. ». . . wahrhaft Gott: Die ganze Bedeutsamkeit des Geschehens in und mit Jesus von Nazaret hängt daran, daß in Jesus — der den Menschen als Gottes Sachwalter und Platzhalter, Repräsentant und Stellvertreter erschien und als der Gekreuzigte zum Leben erweckt von Gott bestätigt wurde — für die Glaubenden der menschenfreundliche Gott selber nahe war, am Werk war, gesprochen hat, gehandelt hat, endgültig sich geoffenbart hat. Alle oft in mythologische oder halbmythologische Formen der Zeit gekleideten Aussagen über Gottessohnschaft, Vorexistenz, Schöpfungsmittlerschaft und Menschwerdung wollen letztlich nicht mehr und nicht weniger als das eine: die Einzigartigkeit, Unableitbarkeit und Unüberbietbarkeit des in und mit Jesus lautgewordenen Anrufs, Angebots, Anspruchs begründen, der letztlich nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs ist und deshalb, absolut verlässlich, die Menschen unbedingt angeht« (439–440). An einer anderen Stelle heißt es: »Das »wahrhaft Gott« wurde christologisch wie folgt bestimmt: der wahre Mensch Jesus von Nazaret ist des einen wahren Gottes wirkliche Offenbarung« (468).

Es ist Küng zuzustimmen, wenn er sagt, daß es auch heute noch wichtig ist, immer wieder zu betonen, daß Jesus ohne Abstriche voll und ganz Mensch war. Es ist gewiß eine immer wieder auftretende Versuchung, die Menschheit Jesu zu verkürzen. Dennoch stellt sich die Frage, ob die Glaubensaussage des »wahrhaft Gott« nicht doch mehr sagen will als »die Einzigartigkeit, Unableitbarkeit und Unüberbietbarkeit des in und mit Jesus lautgewordenen Anrufs« zu begründen. Geht es nur um den göttlichen Ursprung des Anspruchs Jesu? Geht es nicht doch wesentlich auch um seine Person? Kann man überhaupt bei der Deutung Jesu auf Wesensaussagen verzichten? Wird die Person Jesu hinreichend mit den Begriffen »Gottes Sachwalter und Platzhalter, Repräsentant und Stellvertreter«, in dem »der menschenfreundliche Gott selber nahe war, am Werk war, gesprochen hat, gehandelt hat, endgültig sich geoffenbart hat« beschrieben?

Ähnliche Fragen wie zur Deutung des »wahrer Gott« ergeben sich hinsichtlich der Deutung der Präexistenz. Der Gedanke der Präexistenz des Gottessohnes in Gottes Ewigkeit vor seiner Menschwerdung ist nach Küng heute schwierig zu vollziehen. Das Anliegen der Aussagen über die Präexistenz möchte er jedoch auch heute gewahrt sehen. Es geht nach ihm in diesen Aussagen wesentlich darum, den einzigartigen Anspruch des gekreuzigten und doch lebendigen Jesus sichtbar zu machen und für die christliche Praxis zu begründen. In den Präexistenzvorstellungen »soll bildhaft zum Ausdruck gebracht werden, daß die Beziehung zwischen Gott und Jesus nicht erst nachträglich und gleichsam zufällig entstanden ist, sondern von vornherein gegeben und in Gott selbst grundgelegt ist« (437). Wird diese Deutung der inhaltlichen Fülle der biblischen Aussagen über die Präexistenz gerecht? Sagen sie nicht mehr über Person und Wesen Jesu Christi als dies, daß die Beziehung zwischen Gott und Jesus von vornherein gegeben und in Gott selbst grundgelegt ist?

Man wird ernst nehmen müssen, was Küng über die christologischen Aussagen der Konzilien sagt: »An der vom Neuen Testament wirklich gedeckten Wahrheit der alten christologischen Konzilien soll nichts abgestrichen werden, auch wenn sie aus dem soziokulturellen hellenistischen Kontext immer wieder in den Verstehenshorizont unserer Zeit hinein zu übersetzen ist« (440). Allerdings kann man fragen, ob diese Aussage nicht zugleich wieder zu einem Teil relativiert wird, wenn er in unmittelbarem Anschluß daran sagt: »Nach dem Neuen Testament entscheidet sich freilich das Christsein nicht letztlich mit der Zustimmung zu diesem oder jenem noch so hohen Dogma über Christus, nicht mit einer Christologie oder Christus-Theorie, sondern mit dem Christusglauben und der Christusnachfolge!« (440). An nicht wenigen Stellen ergibt sich der Eindruck, daß Küng die Bedeutung der christologischen Aussagen in dem, was sie über das An-sich-sein Jesu aussagen, für den Glaubensvollzug nicht hinreichend würdigt. Die Bedeutung Jesu für uns kann ohne ihre Begründung in seinem Sein und Wesen wohl kaum gewahrt werden. Ohne die Begründung der Bedeutung Jesu in seinem Sein kann es leicht zu einer Schwächung seiner Einmaligkeit und endgültigen Bedeutung kommen. Wenn die Bedeutung des Seins und Wesens Jesu für das Bekenntnis des Glaubens zurücktritt, entsteht die Frage, ob nicht Jesus letzten Endes zu einem überholbaren Platzhalter Gottes wird. Sein und Bedeutung sind im Bekenntnis des Glaubens unauflösbar miteinander verbunden.

Die christologische Frage führt zu den Glaubensaussagen über die Trinität. »Über Zuordnung von Gott, Jesus (Wort, Sohn, Christus) und Geist nachzudenken und dabei ihre wahre Verschiedenheit und ungetrennte Einheit herauszuheben, ist vom Neuen Testament her aufgegeben. Darin liegt die legitime Grundintention der traditionellen Trinitätslehre. Die auf hellenistischen Vorstellungen beruhenden Deutungsversuche und die daraus hervorgegangenen dogmatischen Formulierungen dieser Zuordnung sind jedoch zeitbedingt und mit dieser Grundintention nicht einfach identisch . . . Die traditionellen Formeln der hellenistisch bestimmten Trinitätslehre, so hilfreich sie waren, können nicht als zeitlose Glaubensverpflichtung allen Gläubigen aller Zeiten auferlegt werden. Die Einheit von Vater, Sohn und Geist ist als Offenbarungsgeschehen und Offenbarungseinheit zu verstehen: In trinitarischer Betrachtungsweise muß über die christologische hinaus das Verhältnis von Gott und Jesus im Hinblick auf den Geist reflektiert werden; eine Christologie ohne Pneumatologie (Lehre vom Geist) wäre unvollständig. Das »wahrhaft Gott« wurde christologisch wie folgt bestimmt: der wahre Mensch Jesus von Nazaret ist des einen wahren Gottes wirkliche Offenbarung. Von daher die Frage: wie wird er das für uns? Antwort: nicht physisch-materiell, aber auch nicht unwirklich, sondern im Geist, in der Daseinsweise des Geistes, als geistige Wirklichkeit. Der Geist ist die Gegenwart Gottes und des erhöhten Christus für die Glaubensgemeinschaft und den einzelnen Glaubenden. In diesem Sinne ist Gott selbst durch Jesus Christus offenbar im Geist« (467–468).

Gewiß wird es immer wieder notwendig sein, die überlieferten Formen der Trinitätslehre verständlich zu machen. Es ist eine bleibende Aufgabe der Theologie und der Verkündigung, das Verhältnis Jesu zu seinem Vater und zum Geist mit den Denkmitteln der jeweiligen Zeit zur Sprache zu bringen. Muß bei diesem Bemühen aber die bleibende Bedeutung der verbindlichen Glaubenstradition nicht

stärker gesehen werden? Die Glaubensbekenntnisse stellen der theologischen Durchdringung immer neue Aufgaben. Sie müssen erklärt und verständlich gemacht werden. Sie bilden nicht nur den Endpunkt einer Entwicklung, sondern zugleich auch eine Grundlage, von der aus weiter gefragt werden kann und muß. Dennoch sind sie gültige und verbindliche Bekenntnisse der einen Geschichte des Glaubens der Kirche.

Unser Glaubensbewußtsein ist geprägt vom Glaubensbekenntnis, das wir immer wieder sprechen. Wir glauben »an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit: Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater«. Küng läßt mehrfach anklingen, daß er die zu den christologischen und trinitarischen Glaubensbekenntnissen führende Entwicklung für nicht unbedenklich und nicht unproblematisch hält (429, 431). Gilt dies auch für die Glaubensbekenntnisse selbst? Diese für den Leser bedeutsame Frage findet leider keine hinreichende Antwort. So kommt es, daß die christologischen und trinitarischen Aussagen der Glaubensbekenntnisse nicht nur als in positivem Sinn fragwürdig erscheinen, sondern daß der Eindruck entstehen kann, sie seien in sich fraglich.

Dies schafft für nicht wenige ein zwiespältiges Bewußtsein. Kann man das kirchliche Glaubensbekenntnis weiterhin mit gutem Gewissen und ohne inneren Vorbehalt sprechen? Ist der wesentliche Inhalt der alten Formel in der neuen Interpretation aufgehoben und gewahrt? Sind die Aussagen Küngs im Sinne der Glaubensbekenntnisse zu deuten, oder ist das Glaubensbekenntnis im Sinne der Aussagen Küngs zu interpretieren? Diese Frage ist nicht ohne Bedeutung für die kirchliche Gemeinschaft. Das Glaubensbekenntnis ist Zeugnis des Handelns Gottes und antwortendes Bekenntnis durch die Gemeinde. Es soll den gemeinsamen Lobpreis, die gemeinsame Anbetung ermöglichen. Gemeinsames Bekenntnis ist aber nur da möglich, wo nicht bloß eine rein verbale Übereinstimmung gegeben ist, sondern auch Übereinstimmung im Inhalt. Es ist ein entscheidender Mangel des Werkes »Christ sein«, daß es nicht hinreichend zeigt, wie der Versuch Küngs, den Glauben zu deuten, mit dem kirchlichen Glaubensbekenntnis in Einklang gebracht werden kann.

In diesem Zusammenhang soll nur kurz auf die Deutung der jungfräulichen Geburt Jesu durch Küng verwiesen werden. Lukas will mit dieser Erklärung einen Grund für die Anwendung des Titels »Gottessohn« auf Jesus geben. »Man nennt eine solche Erzählung eine ätiologische Legende oder Sage. Das Theologumenon vom Gottessohn wird somit als Geschichte anschaulich ausgemalt: aus dem Theologumenon ist ein Mythologumenon geworden« (446). Gewiß geht es bei der Jungfrauengeburt nicht um ein historisch-biologisches Ereignis um seiner selbst willen. Aber kann man von dem Ereignis absehen? Wird es der Bedeutung der Glaubenstradition, die den biblischen Befund in sich aufgenommen hat, gerecht, wenn Küng sagt: »Niemand kann verpflichtet werden, an das biologische Faktum einer jungfräulichen Empfängnis oder Geburt zu glauben. Christlicher Glaube bezieht sich auf den – auch ohne Jungfrauengeburt – in seiner Unverwechselbarkeit und Unableitbarkeit zutage getretenen gekreuzigten und doch lebendigen Jesus« (447)?

Bei der Darstellung des Todes Jesu geht Küng vor allem auf die Vorstellung vom Kreuzestod als Erlösung und Sühneopfer ein (409–417). Im gleichen Zusammenhang behandelt er auch das Meßopfer, ein Name, der nach ihm als irreführend zu vermeiden ist (417). Es wird nicht recht deutlich, ob die Kritik Küngs sich wesentlich auf vergrößerte Erlösungs- und Opfervorstellungen bezieht oder ob sie jede Deutung des Todes Jesu als Erlösung und Opfer als problematisch ansieht. Die liturgischen Texte und insbesondere die eucharistischen Hochgebete sprechen immer wieder von Erlösung und Opfer. Küng läßt den Leser, der auf eine Hinführung zum Verständnis dieser Glaubensaussagen der betenden Kirche wartet, allein. Macht er es sich nicht auch zu einfach, wenn er das theologische Bemühen um die Deutung der Gegenwart Christi in der Eucharistie als »unsachgemäß« abtut (315)?

Auch einige ekklesiologische Aussagen geben zu Fragen Anlaß. Gegenüber dem allgemeinen Priestertum aller Glaubenden tritt das besondere Priestertum in seiner spezifischen Bedeutung bei Küng zurück. Als Inhalt des allgemeinen Priestertums nennt er u. a. auch »Vollzug von Taufe, Eucharistie und Sündenvergebung« (478). So kommt er zu der Aussage: »... eine gültige Eucharistiefeier, etwa in China oder Südamerika, ist grundsätzlich auch ohne Presbyter möglich« (482 bis 483). »Die grundlegende »apostolische Nachfolge« ist ... nicht die bestimmter Ämter, sondern die der Kirche überhaupt und die eines jeden einzelnen Christen« (479). Vom Neuen Testament her sieht Küng insbesondere für Notfälle die Möglichkeit: »Grundsätzlich kann jemand Kirchenleiter werden auch aufgrund der Berufung durch andere Gemeindeglieder oder auch aufgrund eines frei aufbrechenden Charismas zur Gemeindeleitung oder -gründung« (482). Dies ist in ökumenischer Hinsicht von Bedeutung: »... eine Anerkennung der Gültigkeit der Dienste und Sakramente ist auch für die Kirchen gefordert, deren Vorsteher historisch nicht in der besonderen »apostolischen Sukzession« stehen« (483).

Die Ordination deutet Küng wie folgt: »Die Ordination ist die herkömmlicherweise unter Gebet und Handauflegung erfolgende Berufung in das Amt, das mit der Sendung der Kirche als ganzer verbunden und als Teilnahme an der Sendung Christi zu verstehen ist. Sie bevollmächtigt im Unterschied zum allgemeinen Priestertum der Gläubigen zur öffentlichen Wahrnehmung der einen Sendung Christi, zu deren zentralen Aufgaben Verkündigung und Sakramentsverwaltung gehören. Diese Vollmacht kann in verschiedenen spezialisierten Funktionen wahrgenommen werden. Im Einzelfall kann die Ordination für den Ordinierten und die Gemeinde Bestätigung eines Charismas oder Berufung mit der Verheißung des Charismas bedeuten. Ob die Ordination als Sakrament bezeichnet werden soll oder nicht, ist eine Frage der Sprachregelung« (484).

Küng zeigt nicht, wie diese seine Deutung mit der kirchlichen Lehre und insbesondere mit den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über Kirche und Priestertum, über die besondere apostolische Sukzession und die Ordination in Einklang gebracht werden kann. Der Leser steht auch hier mit seinen Fragen allein.

Aber sind – wiederum nach Küng – alle diese Fragen nach dem Inhalt des Glaubens für das christliche Leben von so großem Belang? Die Verkündigung und Lehre Jesu ist nach Küng dadurch gekennzeichnet: »Es wird niemand nach dem

wahren Glauben, nach dem orthodoxen Bekenntnis abgefragt. Es wird keine theoretische Reflexion erwartet, sondern die sich aufdrängende praktische Entscheidung« (171). Ist es heute anders? »Das Nein des Unglaubens aber ist nicht dann gegeben, wenn jemand eine oder mehrere der im Neuen Testament bezeugten »Heilstatsachen« bezweifelt, ob sie auch wirklich geschehen sind: Nicht alles ist geschehen oder so geschehen, wie es geschrieben steht. Das Nein des Unglaubens ist dann gegeben, wenn jemand sich dem schließlich klar erkannten Anspruch Gottes in Jesus entzieht, ihm und seiner Botschaft die deutlich geforderte Anerkennung verweigert und nicht bereit ist, in ihm Gottes Zeichen, Wort und Tat zu erkennen, ihn als für sein Leben maßgebend anzuerkennen« (506).

Von diesen Überlegungen her sind auch die praktischen Impulse zu verstehen, die Küng zu geben sucht (515–519). Er steht der kirchlichen Entwicklung nach dem Konzil in vielem kritisch gegenüber. Diese Kritik äußert sich an zahllosen Stellen seines Werkes. Im Anschluß an die »Erklärung wider die Resignation« einer Anzahl von Theologen im Jahre 1972, an der er wesentlich mitgearbeitet hat, nennt er »einige Orientierungspunkte für das praktische Verhalten« (517), die zum Teil darauf hinzielen, »die Ordnung der Kirche im Widerspruch zu verantwortlichen Erklärungen der zuständigen Organe des kirchlichen Amtes durch sogenannte »Reformforderungen« eigenmächtig zu verändern«³.

Kann man in der Weise, wie Küng es tut, den Glaubensvollzug vom Glaubensinhalt, die *fides qua* von der *fides quae*, trennen? Wird der Glaubensinhalt dadurch nicht allzu sehr in die Beliebigkeit hineingegeben und damit verflüchtigt? Und muß das in letzter Konsequenz nicht auch Auswirkungen haben für den Ernst des Glaubensvollzuges, der *fides qua*? Nach dem Zeugnis der Schrift geht es nicht bloß um irgendeinen vagen Christusglauben. Den inhaltlich bestimmten Glaubensbekenntnissen, die »die Person Jesu in ihrem Wesen charakterisieren wollen« (Schlier), kommt vielmehr eine entscheidende Bedeutung zu. Es ist deshalb wohl zu pauschal und muß zu Mißverständnissen Anlaß geben, wenn Küng an der bereits zitierten Stelle sagt: »Nach dem Neuen Testament entscheidet sich freilich das Christsein nicht letztlich mit der Zustimmung zu diesem oder jenem noch so hohen Dogma über Christus, nicht mit einer Christologie oder Christus-Theorie, sondern mit dem Christusglauben und der Christusnachfolge!« (440).

Das Anliegen des Buches »Christ sein«, die Aktualität des christlichen Glaubens auch für unsere Zeit deutlich zu machen, ist sehr ernst zu nehmen. Es ist eine bleibende Aufgabe. Angesichts der vielen offenen Fragen kann der Versuch Künigs jedoch keine solche Gültigkeit beanspruchen, daß er ohne Gefahr für eine Verkürzung oder Verflüchtigung des Glaubens die pastorale Praxis prägen kann.

³ Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Abschluß des Lehrverfahrens der Kongregation für die Glaubenslehre zu »Die Kirche« und »Unfehlbar? – Eine Anfrage« von Professor Dr. Hans Küng, 20. Februar 1975.

ANMERKUNGEN ZU IVAN ILLICH
 »Die Enteignung der Gesundheit«. – »Gelebt, geliebt, geraucht, gesoffen, und alles dann vom Arzt erhoffen.« So lautet sehr drastisch eine volkstümliche Spruchweisheit. Man könnte hinzufügen: »mit dem Auto gerast, sich zuwenig bewegt, zuviel Kalorien, die Pille genommen« und hätte damit die wichtigsten Ursachen aller Schäden genannt, für die die Allgemeinheit aufgrund der Kostenexplosion im Gesundheitswesen heute bereits zwölf bis vierzehn Prozent des Sozialproduktes aufbringen muß. Man könnte auch statt »vom Arzt erhoffen« sagen, und alles dann vom Staat erhoffen, der sich als Instrument seiner Gesundheitspolitik des Arztes bedient.

Diese Spruchweisheit enthält bereits im Grunde die beiden Hauptthesen des aufsehenerregenden Buches von Illich über die »Enteignung der Gesundheit«.¹ Nach Illich hat zum einen das Individuum seine Fähigkeit verloren, mit seiner Umwelt autonom fertig zu werden. Es kann seine Probleme, auch die seines Befindens und seines Fehlverhaltens, nicht mehr von sich aus lösen. Zum anderen hat die Gesellschaft die Gesundheit zu einem Mythos gemacht und den Arzt zum Magier, dem sie die Verantwortung eigener und sozialpolitischer Fehlentwicklungen aufbürdet und von dem sie alles Heil erwartet. Der Arzt wird dabei in eine priesterähnliche Rolle gedrängt, um Tod und Todesangst aus dem Leben des Einzelnen zu verbannen und um der Auseinandersetzung mit der Begrenztheit des eigenen Lebens aus dem Wege zu gehen.

Dies, und der damit verbundene Überbedarf an Ärzten mit allen Konsequenzen haben zu der verhängnisvollen und kaum reversiblen Ritualisierung unseres Gesundheitswesens geführt, die soviel Leerlauf aufweist, daß sich viele Beobachter einig sind: Die Kosten dieses Systems stehen in keinem Verhältnis zu seiner Effektivität. Illich übertreibt freilich, wenn er meint, die ärztliche

Tätigkeit – er spricht von der ärztlichen »Nemesis«, der Rachegöttin im Gewand der Medizin –, schade mehr als sie nütze.

Die veränderte und in eine falsche Richtung gelaufene Einstellung des einzelnen Individuums zu seiner Gesundheit, vor allem aber die aller modernen politischen Systeme, hat dem Arzt eine ungeheure Verantwortung aufgebürdet, die er gar nicht zu tragen in der Lage ist, der er durch die Entwicklung immer komplizierterer Technologien und durch die immer weitergehende Aufsplitterung seiner Kompetenzen in immer neue Fachdisziplinen, also durch technologische und interdisziplinäre Atomisierung, auszuweichen versucht. Dabei wurde dem Arzt die Möglichkeit gegeben, diese Verantwortung zu seiner persönlichen Bereicherung wirtschaftlich auszunutzen oder sich und seine Standesorganisation mit einer ungeheuren politischen Machtfülle auszustatten, wenn man an die finanziellen Folgen jeder gesundheitspolitischen Entscheidung denkt, bzw. an jede Ausweitung des Angebotes der Gesundheitspalette. In der Tat ist die Gesundheitsspeisekarte für die Allgemeinheit so beliebig zu erweitern, daß damit unser Gemeinschaftssystem gesprengt werden kann und eine solche Gesundheitspolitik zur wirtschaftlichen Selbstvernichtung führt. Die beispiellose Verantwortung, die dem Arzt vor allem hinsichtlich der wirtschaftlichen Folgen seiner Tätigkeit anhängt, hat dazu geführt, daß viele Ärzte zu einem neuen Selbstverständnis zu kommen suchen. Dabei kreisen die zentralen Gedanken um die Effektivität ärztlichen Handelns und seiner Meß- und Reproduzierbarkeit. Können und müssen wir Wege finden, um den Erfolg ärztlicher Tätigkeit beweisen und rechtfertigen zu können? Oder ist die These von Illich richtig, daß die medizinische »Mafia«, wie er sich ausdrückt, der Allgemeinheit und dem Einzelnen mehr schadet als nützt? Betreiben wir wirklich eine Ablaßtheologie, wenn wir meinen, indem wir Geld geben, »Heil« erwarten zu dürfen? Sind dennoch Gesundheit, Heil und dazu das Geld verloren? Ist die Unüberschaubarkeit der Medizin nicht

¹ Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1975. 188 S.

schon ein Indiz dafür, daß eine Effektivitätsbestimmung unmöglich geworden ist? Was spricht überhaupt noch für eine positive Gesamtwirkung der Medizin?

Fraglos könnte man etwa durch ein mit keinen Kosten verbundenes Verbot von Autos, Nikotin und Alkohol jährlich mehr Menschen retten, eine spürbare Lebensverlängerung erreichen, als durch die Milliardenflut der Kosten für unser derzeitiges Gesundheitssystem –, eine Überlegung, deren Konsequenzen niemand zu Ende zu denken wagt und die für die Irrationalität unserer gesundheitspolitischen Vorstellungen spricht.

Glanz und Elend der Medizin hängen mit der utopischen Idee zusammen, ärztliche Leistung und ärztliches Engagement seien entsprechend eigener Wunschvorstellungen von außen her delegierbar, oder mit genügend Geld sei jedes vorstellbare gesundheitspolitische Ziel erreichbar. Wenn es eine Effektivitätskontrolle in der Medizin gibt, wer besitzt die Fähigkeit sie auszuüben, wer gar kontrolliert die Kontrolleure? Sind es die Universitätsmediziner? Oder ist es nicht vielmehr gerade die Hochschulmedizin, die zu der unglücklichen Entwicklung, der unüberschaubaren Technologisierung der Medizin und der Übersteigerung der Heilerwartungen, aber zugleich auch zu der Kostenexplosion – die Pflegesätze der Universitätskliniken sprechen hier für sich – beigetragen hat? Es klingt sicher fast blasphemisch, wenn heute ein erfahrener klinisch tätiger Arzt zu behaupten wagt, daß dort, wo der Arzt wirklich rettend eingreifen kann, er auch in der Lage ist oder es doch auf jeden Fall sein müßte, mit Hilfe seiner Sinnesorgane, zumindest doch mit einer beschränkten apparativen Verfeinerung seiner Sinnesorgane, den Schaden oder die Krankheit zu erkennen. So ist etwa die Störung von Vitalfunktionen praktisch mit einem Blick erfassbar. Denn wie könnte sonst der Rettungsarzt vor Ort die erforderlichen Maßnahmen ergreifen, um eine solche Vitalgefahr mit einer Handvoll zur Verfügung stehender Mittel unmittelbar abzuwenden. Die meisten Ärzte haben es jedoch verlernt, mit ihren Sinnesorganen, mit dem heute verpönten sogenannten klini-

schen Blick, eine Diagnose zu stellen. Sie lassen, ob es sich nun um banale Beschwerden oder lebensbedrohliche Symptome handelt, den gesamten zur Verfügung stehenden technischen Apparat ablaufen, in der Hoffnung, daß irgendein wichtiges Symptom, auf dem sich eine Diagnose aufbauen läßt, im Raster dieses Untersuchungssystems hängenbleiben wird. Wenn aber im Prinzip jede banale Unpäßlichkeit als nicht ausschließbarer Hinweis auf ein Frühsymptom schwerster Erkrankungen gilt, wenn daraus dann die Notwendigkeit gefolgert wird, die gesamte diagnostische Palette aufwendiger Untersuchungen ablaufen zu lassen, wobei die Unsicherheit vieler laborchemischer Methoden dazu noch häufige Wiederholungen erfordert, dann wird ein solches System letztlich *ad absurdum* geführt. Dies würde unter anderem auch bedeuten, daß der wirklich gute Arzt wirtschaftlich leer ausgeht, der Nichtsköner, der Zauderer, derjenige, der aufgrund mangelhafter Ausbildung und fehlenden Engagements kein Risiko tragen kann und will, der wirtschaftlich besser gestellte Mediziner sein wird. Es würde dazu führen, daß die theoretische Medizin mit ihren verhältnismäßig hochbezahlten technischen Leistungen ein dem Patienten nicht dienliches Übergewicht erhält, vor allem gegenüber dem operativ tätigen Arzt, der eine ungleich größere Verantwortung trägt, und für den ein ganz anderes Engagement erforderlich ist, und der vielleicht noch die Gesamtverantwortung zu tragen hat auch für falsche Befunde seiner risikolos und in geregelter Dienstzeit arbeitenden Teamkollegen.

Mit gewissem Recht weist Illich darauf hin, daß es ein Unding ist, wenn der Kostenträger und damit auch der Patient praktisch keine Möglichkeit mehr hat, die Notwendigkeit einer durchgeführten Untersuchung zu beurteilen, zumal schon wegen der Unüberschaubarkeit der Medizin letztlich für alles eine Erklärung möglich ist, und wenn der falsche Befund ebenso honoriert wird wie der richtige. Man könnte deshalb überspitzt folgern, je schlechter die ärztliche Arbeit, das ärztliche Engagement, um so

besser ist die Bezahlung und um so höher sind jedenfalls die Kosten. Wenn es heute überhaupt eine Qualitätskontrolle gibt, dann ist es das Vertrauen des Patienten, der nicht immer das Gefühl dafür verloren hat, ob er es mit einem guten oder mit einem schlechten Arzt zu tun hat, und der sich sehr wohl aus eigenen Beobachtungen und vergleichenden Mitteilungen aus seinem Bekanntenkreis ein Bild von einem Arzt machen kann. Gerade etwa bei der operativen Tätigkeit können ja Falschbehandlungen auf die Dauer selten verborgen bleiben.

Wenn ärztliche Leistung nicht delegierbar ist, wenn mit zunehmender Arztdichte – und das Gleiche gilt auch für die Krankenhausbettendichte – ein exponentieller Anstieg der Kosten verbunden ist, dann müßte eine wirkungsvolle Gesundheitspolitik darauf abzielen, *solche* Ausleseverfahren zu entwickeln, die den Guten belohnt – denn nur der gute Arzt kann kostensparend tätig sein, nur durch gute Ärzte kann die Häufigkeit von Fehl- und Falschbehandlungen gesenkt wer-

den – und nicht auch dem nichtengagierten Arzt überdurchschnittliche Einkommen sichert oder ihn gar an dem der Guten partizipieren läßt. Hier liegt das Dilemma jeder ärztlichen Berufspolitik, die ja notwendigerweise ihren Segen über Gute und Schlechte sprechen muß.

Unsere heutige Gesundheitspolitik geht jedoch den entgegengesetzten Weg, nämlich den der Gleichmacherei, die letztlich gleiches Elend für alle, insbesondere für den kranken Menschen bedeute. Noch weiß keiner den Weg zum sicheren Port, und auch Illich weiß keinen Ausweg für sein Menetekel. Wir sollten uns dabei an ein Wort von Paracelsus erinnern, wonach die Heilkunst »gleich einem Schiff auf dem Meer« ist, »das keine bleibende Statt hat, sondern durch den Schiffmann geführt wird nach dem, was ihm begegnet, nicht nach dem gestrigen Wind und schon gar nicht nach dem von morgen, sondern von dem Winde, wie er uns jetzt um die Ohren weht: jetzt, hier und heute.«

Horst Puder

Der Beitrag auf Seite 385 ist die leicht gekürzte Fassung des einleitenden Kapitels zu Hans Urs von Balthasars jüngster Schrift: »Katholisch. Aspekte des Mysteriums« (Einsiedeln 1975. 93 S.).

Den Beitrag auf Seite 390 übersetzten aus dem Französischen Joseph Ratzinger und Christoph von Schönborn.

Werner Löser, geboren 1940 in Olpe (Westfalen), seit 1960 Mitglied der Gesellschaft Jesu, nimmt in diesem Herbst eine Tätigkeit als Lehrbeauftragter an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt auf.

Bei den Beiträgen von Hans Maier (Seite 425) und Joseph Ratzinger (Seite 439) handelt es sich um leicht gekürzte Texte, die in diesem Sommer im Rahmen der Veranstaltung »Zehn Jahre Vaticanum II«, durchgeführt vom Fachbereich Katholische Theologie der Gesamthochschule Eichstätt, vorgetragen wurden. Sie erscheinen in Kürze in der Sammlung der gesamten Vorlesungsreihe »Zehn Jahre Vaticanum II« mit Beiträgen von Klaus Mörsdorf, Johannes Kardinal Willebrands und Franz Kardinal König.

Balduin Schwarz, geboren 1902 in Hannover, ging 1933 freiwillig ins Exil. Nach Lehrtätigkeit in der Schweiz und in Frankreich lebte er bis 1963 in den USA, wo er zuletzt Professor an der Graduate School der Fordham University in New York war. Ab 1964 an der Universität Salzburg, wo er bis zu seiner Emeritierung 1972 das Institut für Philosophie betreute.

Reinhard Lettmann, geboren 1933 in Datteln (Westfalen), ist seit 1973 Weihbischof im Bistum Münster.

Horst Puder, geboren 1926 in Gießen, leitet seit 1967 als Chefarzt die geburtshilfliche und gynäkologische Abteilung am Krankenhaus des Kreises Aachen in Würselen.

Vom Sinn christlichen Sterbens

Von Rémi Brague

Tod und Mittelbarkeit

Wie man den Tod biologisch auch bestimmen mag, er ist immer die unwiderfürlich gewordene Unmöglichkeit, mit dem Verstorbenen in ein personales Verhältnis zu treten. Mit den Toten kann man nicht mehr reden, handeln, sich einig fühlen. Niemand ist imstande, sie zu finden und zu ergreifen. Zwar lassen sie wehrlos über sich verfügen: wir stellen sie uns vor, ihr Bild taucht in unserem Gedächtnis wieder auf, ist aber nicht genau. Und, was schlimmer ist, ihr Dasein scheint völlig von uns, und zwar von unserem schwankenden Gedächtnis abhängig zu sein. Die Toten mögen uns ein herrliches Bild von sich hinterlassen oder im Gegenteil undankbar von uns verunglimpft werden. In jedem Fall sind sie passiv, niemals aktiv da. Der Verblichene mag dank seinem Tod von boshaften Verkleinerungen befreit erscheinen, er ist doch nie die Person, die wir kannten, er besitzt deren Freiheit nicht mehr. Sein Personales ist jener Freiheit entblößt, die ihn als Person kennzeichnete, der Freiheit nämlich, sich aus sich selbst zu irgendeinem Verhältnis – der Liebe oder des Hasses oder der Gleichgültigkeit – zu bestimmen. Ihm bleibt nur die ganz negative Freiheit, nicht mehr hantiert werden zu können. So ist der Tod das *Scheitern* des *personalen* Verhältnisses.

Der Tod setzt nicht nur der Kommunikation zwischen den Personen ein Ende, er legt zugleich deren Endlichkeit bloß, die er keineswegs verursacht. Gerade im Augenblick, da der geliebte Mensch stirbt, erfahren wir, daß wir ihn nicht genug geliebt haben, ihn hätten mehr lieben können und müssen. Die absolut-endgültige Trennung fordert eine absolute Kommunikation heraus. Der Tod ist es, der uns die Vorstellung einer vollends geglückten Kommunikation nahelegt, gerade wo er uns deren letzte Möglichkeit verweigert. Er ist das verkehrte Bild der unendlichen Kommunikation.

Natur und Stil

In der Wirklichkeit des Sterbens wird man aber nicht zur Person, sondern – zunächst – zum Ding. Zuerst zur Leiche, dann zum verschwommenen Bild im Gedächtnis der Überlebenden. Das im Tod Ärgernis Erregende ist, daß der Mensch zu dem Ding *wird*, das er keineswegs (außer im Grenzfall des Schlafs oder der Ohnmacht) wirklich *ist*. Den Tod des Tieres erleben wir als

die natürliche Folge seiner besonderen Art des Lebens, als die nunmehr vollendete Verdinglichung eines im Dinghaften eingetauchten Bewußtseins. Das Tier wird im Tod vom Gesetz seiner Gattung dingfest gemacht. Für den Menschen ist es nicht so. Das Besondere an seinem Tod ist, daß dieser das Individuum als solches betrifft, und nicht nur die kleinste Einzelheit einer Gattung, die ihrerseits vom Tod nicht berührt wird. Darüber weiß die Biologie Bescheid: Sterblichkeit und Individuation stehen in direktem Verhältnis zueinander. Der Philosoph darf sogar sagen, »im Hinblick auf die Unsterblichkeit der organisch tiefstehenden Wesen (sei) Sterben zu können das Siegel der höheren Existenz«¹.

Um die Frage nach dem Sinn des Todes zu beantworten, muß man zuerst fragen, was Individuation ist. Man kann vereinfachend behaupten, sie sei, rein biologisch und kybernetisch betrachtet, die Fähigkeit, Information zu bekommen. Das erfolgt passiv durch das genetische Vermächtnis, aber ebenso sehr aktiv im Gedächtnis. Der Mensch unterscheidet sich dadurch vom Tier, daß er Information durch Sprache, formgebende Arbeit usw. hervorbringen kann. Dieses in der Freiheit stattfindende Umschlagen der Information von passivem Empfang zu aktivem Geben ist dem Menschen eigentümlich. Was mich als *Individuum* ausmacht, ist mein Verhältnis zum *Sinn* überhaupt, zur *Information*. Dieses Verhältnis kann man *Logos* nennen. *Logos* heißt griechisch: Sprache, Vernunft, Definition, Begriff usw. Information geschieht zuerst passiv: In mir schlagen meine Eltern und Ahnen durch, die uranfänglichen Erfahrungen, die mein Gedächtnis birgt, sind die eines gesellschaftlichen Lebens, zuerst in der Urzelle der Familie, meine Sprache ist die Muttersprache, die mir als Kind von außen her eingeprägt wurde. Aktiv aber kann ich auf Grund einer gemeinsamen Sprache Sätze und Antworten bilden. Der *Logos* unterscheidet mich als Einzelnen von den Mitmenschen, verbindet mich aber gleichzeitig, als ihr Glied, mit meiner Gattung. Er darf als spezifisch bezeichnet werden, und zwar im doppelten Sinn des Ausdrucks: Er ist einerseits mein Eigentlichstes, ich besitze ihn ganz speziell, andererseits ist er auch das, was ich gemeinsam mit meiner Gattung (*species*) besitze.

Der Gegensatz *Logos/Tropos*² kann diese Zweideutigkeit beseitigen. *Logos* ist zuerst der allgemeine Begriff, des Menschen zum Beispiel, dem besonderen Ich gegenüber. Er ist auch das, wodurch ich mit einem Du in Verbindung trete. Wenn zwischen Menschen Kommunikation erfolgt, kommt es nicht daher, daß wir alle ein Teil desselben unpersönlichen *Logos* (Materie, Vernunft, Definition usw.) sind, sondern daher, daß wir als Personen ein persönliches Verhältnis haben können. Ich spreche ja nicht mit meiner Gattung,

¹ G. Simmel, *Lebensanschauung*, Berlin 1918, S. 312.

² Über das Begriffspaar *Logos/Tropos*, vgl. das ganze Werk Maximus des Bekenners. Ein nützliches Verzeichnis der Zitate bietet P. Sherwood an, vgl. *The earlier Ambigua of saint Maximus the Confessor*. Rom 1955, S. 164–168.

sondern mit einer Person. In dieser persönlichen Mitteilung wird der Logos zum Ausdrucksmittel eines unersetzlichen Ichs, ohne dadurch seine Allgemeinheit preiszugeben. Was im Ich persönlich ist, kommt nicht nur als letzte Unmittelbarkeit zum Vorschein – wie wären wir sonst noch gleicher Natur? –, sondern ebensosehr als eine unnachahmliche Art, sich auszudrücken, als *Stil*. Wir kommunizieren nicht durch die bloße Sprache als solche miteinander, sondern in ihr durch die bestimmte Rede-wendung (*Tropos*)³. Wie aber der Stil die Ausdrucksmöglichkeiten einer Sprache nicht überschreitet, sondern sie nur ausschöpft (wenn auch immer gemäß einem gewissen Gesichtspunkt), so drückt ein immer besonders gearteter *Tropos* die Möglichkeiten der menschlichen, durch ihren Logos bestimmten Natur aus.

In diesem Sinn darf man noch sagen: »le style c'est l'homme même«. Tiefer bedeutet dieser Spruch die Eigentümlichkeit des Menschen im Vergleich zum Tier. Das menschliche Individuum ist kein bloßer Einzelfall der Gattung Mensch, es ist auch Person. Jede Person kann sich, wenigstens theoretisch, die ganze Menschlichkeit des Menschen aneignen, das heißt an ihr nicht nur als an irgendeiner den Logos ausmachenden Eigenschaft mit allen anderen teilnehmen, sondern auch die gesamte Erfahrung der Menschen in sich aufnehmen. Das Tier lebt und stirbt als Individuum. Im menschlichen Tod dagegen stirbt die Person als Stil, als *Tropos*. Mit ihr stirbt sozusagen die ganze Menschheit, wie der *Tropos* einer besonderen Person sie von einem bestimmten Standpunkt her ausdrückte. Daher kommt es, daß der Tod jede Mitteilbarkeit ausschließt, indem der Person nicht nur ihre Natur, sondern auch ihre Art, diese Natur widerzuspiegeln, entzogen wird. Daran läßt sich erfahren, wie schwierig und, dem ersten Anschein nach, willkürlich es ist, dem Tod einen Sinn zu geben. Kann er überhaupt einen Sinn haben, da er den Menschen gerade dort tödlich trifft, wo er Sinn bekommt und schafft? Zerbricht nicht *a priori* der Tod des Sinnes jeden möglichen Versuch, dem Tod einen Sinn zu geben?

Die heutige Gestalt des »letzten Feindes«

Wird der Tod nur vom Standpunkt der Natur und ihrem Logos aus betrachtet, dann erscheint er als die Vernichtung des Individuums vor dem Horizont einer überbleibenden Gattung. Der Einzelne stirbt, *der Mensch* (als Gattung) stirbt nicht. Dieser Sachverhalt kann idealistisch gedeutet werden. Wir möchten zeigen, daß diese idealistische Deutung den verborgenen Grund der heute gängigen Todesauffassung bildet.

³ Ob der Begriff des Stiles einer Erweiterung fähig ist, ohne einen Verlust an Strenge zu erleiden, bleibt fraglich. Zu einer vorläufigen Erhellung des Problems, vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. 21965, S. 466 ff.

Der Tod hebt den Unterschied auf, der das Individuelle ausmacht. Damit wird die Einzelheit beiseite geschafft, die die Reinheit des allgemeinen Begriffs trübt. Dank dem Tod wird der *Logos* von den zufälligen Beschaffenheiten der in ihm begriffenen Dingen befreit. Der Tod ist die verwirklichte Abstraktion. Nennen ist töten. Das hat der junge Hegel schon gewußt: »Die Sprache ist Ertötung der sinnlichen Welt in ihrem unmittelbaren Dasein, das aufgehoben werden derselben zu einem Dasein, welches ein Aufruf ist, der in allen vorstellenden Wesen wiederklingt.«⁴

Aber umgekehrt werden die Dinge nur durch den Tod in das Element des *Logos* versetzt. Sie erheben sich dadurch zum Begriff, daß sie als einzelne Dinge sterben. *Logos* und Tod sind dasselbe. Dieses in der heutigen Dichtung weitverbreitete Thema bildet den Kernpunkt der Äußerungen Mallarmés über das Dichten: »Das Absolute, verstanden als das Nichts, ruft die Sprache – den *Logos* (le verbe) –, um hier die Stätte seiner reinen Erscheinung zu finden . . . Die Sprache erteilt dem Ding die Abwesenheit, die es kategorial dem Absoluten (dem Nichts) angleicht und welche die reinste (von aller Dinglichkeit freie) Anwesenheit im Wort ermöglicht.«⁵ So ist der Tod der Sinn selbst. Da der Gegensatz nur zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen herrscht, wird das Wuchern der Natur als unrein, gar als schmutzig empfunden, im Vergleich zur durchsichtigen Kristall-Reinheit der technischen Welt des Geistes. Die idealistische Todesauffassung ist aber nicht nur das Prunkstück einer in sich geschlossenen Dichterwelt, sie ist vielmehr ein Grundzug des heutigen Zeitalters. Tod und *Logos* werden identifiziert aufgrund einer Gleichsetzung von *Logos* und Abstraktion, die je schon stattgefunden hat und die typisch modern ist. Dabei wird der *Logos* zur rationalisierten Sprache der Logistik und der Planung. Er wird mit dem Ausschaltungsprozeß jedes *Tropos* identifiziert, an dem er nicht mehr abgelesen werden kann. Das Abrücken des *Tropos* erscheint als die Befreiung des *Logos*, ja als dessen Auferstehung. Darüber Hegel: Das einzelne Ding stirbt und lebt im Begriff wieder auf.

Diese Sicht des Todes ist die moderne Sicht von seiner Weltherrschaft (vgl. Hebr 2, 15). Die antike Variante läßt sich kurz als die Macht des *Logos* der Natur über den Menschen kennzeichnen, somit als »natürliche« Veranlagung zur Vergöttlichung der Naturmächte. Heute aber begegnet die christliche Sinngebung des Todes nicht mehr derjenigen des alten Heidentums, sondern einer Sinngebung, in der der Tod als eine abstrahierende und gleichschaltende Macht begriffen wird. Die Gleichsetzung des Todes mit dem Begriff hat zur

⁴ Propädeutik, § 159 (Glockner, Ausg. 3, 211).

⁵ Unter der deutschen Mallarmé-Literatur sei nur auf das ausgezeichnete Buch von Hugo Friedrich verwiesen, *Die Struktur der modernen Lyrik* (1973), besonders S. 122–128. Das Zitat entnehmen wir der S. 126. Vgl. auch vom selben Verfasser, *Romanische Literaturen*, 1. Bd., S. 227–236.

Folge, daß der Sieg des Todes zugleich als Sieg des Begriffs bezeichnet werden kann. Und wo das Sein zum obersten Begriff degradiert wird, faßt dieser auch Gott in sich.

Ein zum Begriff gewordener Gott ist aber notwendig als das bekannt, was er ist. Die offenbarte Religion ist dann die offenbare Religion, um Hegels berühmtes Wortspiel zu wiederholen. Damit wird alle negative Theologie als überholt betrachtet. Sie gilt als bloßes Nichtwissen⁶. Wir können hier nicht im einzelnen verfolgen, wie es zu diesem Wegfall des negativen Moments im theologischen Denken des Spätmittelalters kam. Im Hinblick auf die neuzeitlichen Folgen deuten wir nur folgendes an⁷.

Nach der grundlegenden Überzeugung der spätmittelalterlichen Metaphysik ist Gott nur noch der unerkennbare Grund der Welt. Sein Dasein hat im letzten nur die Bedeutung, dem Menschen zu erlauben, sich eine im Dasein gefestigte und gerechtfertigte Welt zu formen. Das Antlitz des Vaters ist hinter einem als Absolutum begriffenen Seinsprinzip verschwunden. Das Absolute aber kann nur durch Abstraktion erreicht werden. Infolgedessen ist das Sein nicht mehr imstande, durch die geordnete und schöne Welt durchzustrahlen. Indem Gott als das Absolute bezeichnet wird, kehrt sich die Ablehnung der negativen Theologie paradox um: Vom Absoluten können wir nur behaupten, daß er das Andere ist, das wir als solches nicht erfassen können. Der Vatername drückt das Wesen der Gottheit nicht mehr aus. Diese Tilgung der väterlichen Gestalt aber gewährt der Unendlichkeit des nunmehr unbestimmten Begehrens freie Bahn. Je unbekannter das Höchste wird, desto glühender wird der Wille dazu. So ist der unendliche Wille gezwungen, sich gegen das weltliche Seiende zu wenden, weil es ihm notwendig als unzulänglich erscheinen muß. Das Schöne ist kein Gleichnis des göttlichen Seins mehr, es wird mit dem Nichtigen gleichgesetzt⁸. Andererseits wird der *Logos*, auch in seinem vornehmsten Gebrauch, in der Dichtung, zum Erforschen des Unbekannten als solchen und zur Zerstörung der bekannten Welt⁹. Die negative Theologie gibt dem Gebet nicht mehr freie Bahn, sondern vernichtet seinen Gegenstand. In ihr erfolgt nicht mehr das Sterben und Auferstehen der menschlichen Vernunft, sondern der Tod Gottes.

Dadurch erhellen sich nun die Hauptzüge der heutigen weltlichen Tod- und Logosauffassungen: Als unbekannter Gegenstand der Begierde wird der Tod zugleich verneint und erstrebt¹⁰, der *Logos* aber, als Planung, dient dazu, die Möglichkeit des Todes sowohl auszuklammern wie dessen Allmacht

⁶ Vgl. Feuerbach, *Wesen des Christentums*, 2. Leipzig/Stuttgart, S. 55.

⁷ Vgl. Le Guillou, *Das Mysterium des Vaters*. Einsiedeln 1974.

⁸ Die Idee stammt aus »La nouvelle Héloïse« von Rousseau, der ihre Herkunft aus dem unendlichen Willen klar einsieht (VI, 8; *Pléiade* 2, 693).

⁹ Vgl. schon Novalis: »Der Sinn für Poesie ... stellt das Undarstellbare dar. Er sieht das Unsichtbare, fühlt das Unfühlbare usw.« (Fg. 45; *Ausg. Kellertat*, Winckler, S. 415).

¹⁰ Vgl. den Artikel von Otto B. Roegele, S. 502.

zu beweisen, da die allgemeine Ausschaltung des Todes nur dadurch geschieht, daß jede lebendige Einzelheit beiseite gebracht wird. Der Tod ist, wie wir schon sahen, der *Logos* selbst, er wird sogar mit göttlichen Prädikaten versehen. Der Gott ist »gegenwärtig . . . in der Gestalt des Todes«¹¹.

Die Doppeldeutigkeit des personal verstandenen Todes

Zwischen dem christlichen Sinn des Todes und dessen heutiger Deutung gähnt eine Kluft. Idealistisch erscheint der Tod als Befreiung des *Logos*. Der *Logos* sei die Wahrheit des Dings. Nur das Unwesentliche sterbe. Im menschlichen Tod aber geht im *Logos* ein Wesentliches, ja das Wesentliche schlechthin, verloren: die Freiheit. Die Befreiung des *Logos* kostet der Person ihre Freiheit. Die Persönlichkeit der Person wird von ihrem *Logos* nicht erschöpft. Der Tod erscheint vielmehr als eine Fesselung der Person. Biblisch ist er der Triumph der Weltelemente, die sich der menschlichen Natur bemächtigt haben. Läßt sich diese Todesauffassung überholen?

Allzuoft meinen die Christen, dazu genüge die Behauptung des personalen Charakters des Todes. Man pflegt das vielbesungene Thema des »Gib jedem seinen eigenen Tod« (Rilke usw.) nochmals umzudichten, es sogar philosophisch zu begründen. Dieser Versuch kann eine gewisse philosophisch-theologische Tiefe erreichen, zum Beispiel im Werk von Ladislaus Boros¹². Wie der Tod – wir sagten es oben – die Kommunikation zugleich fordert und ausschließt, so trifft er die Person eben dort, wo sie zur vollen Einheit wird. Erst im Augenblick des Todes als des Endes bin ich be-endet und voll-endet. Hier bin ich einer »letzten Entscheidung« fähig: für oder gegen Gott. Darauf zielt die Gesamtheit des menschlichen Lebens als Wollen (Blondel), Kennen (Maréchal), Sich-erinnern (Bergson), Lieben (Gabriel Marcel), sogar Dichten (Rilke). Der Tod erscheint, nach Boros, als die Tat der erst jetzt vollendeten Persönlichkeit. Die Materie hemmte die Freiheit; im Tod wird sie abgestreift und es bleibt nur die reinste Freiheit übrig. Diese Lösung des Mysteriums des Todes hat ihre Vorteile, da sie viele dunkle Probleme (Fegfeuer, Erbsünde, Vorhimmel usw.) zu klären vermag. Aber sie bedarf unseres Erachtens einer Ergänzung.

Denn hier stellt sich die Frage: Ist nicht das Thema des »eigenen Todes« ein bloßes, einseitiges spiegelhaftes Gegenbild des einseitig von der Natur her als Sieg des Begriffs verstandenen Todes? Wie wird hier die »Eigentlichkeit« des Todes begründet? Sie kann allzuleicht als der Wille des Individuums

¹¹ Hölderlin, Anmerkungen zur *Antigone*, 3.

¹² *Mysterium mortis*. Der Mensch in der letzten Entscheidung. Olten 1962. Die ohne Erwähnung des Titels angeführten Stellen verweisen auf dieses Werk.

verstanden werden, sich von den anderen durch völlige Aufhebung der Kommunikation zu unterscheiden. Die Einmaligkeit (die *ultima solitudo* des Duns Scotus) wird zur Einsamkeit. Was trennt dann aber noch Tod und Hölle? Die Freiheit erscheint nur als das absolute Sich-selbst-Setzen der Person (Boros, S. 70, 72, 82, 128), die als absolute dem Absoluten begegnet. So ist der Tod eine Begegnung mit dem als Absolutem begriffenen Gott. Der Auffassung der Freiheit als eines Sich-selbst-Setzens entspricht die Auffassung Gottes als des Absoluten. Begegnung mit dem Absoluten und Übergang zum Vater sind jedoch zweierlei. Sich-selbst-Setzen (das *authypostaton* von Proklos) und innergöttliches trinitarisches Leben sind nicht dasselbe. So kann hier der christliche Tod nicht als Nachahmung Christi, als Mitsterben mit ihm, mithin nicht als Liebesakt erfaßt werden. Kein Wunder, da hier ein nicht durchaus christlicher Begriff des »Eigentlichen« und Personalen vorausgesetzt wird. Gilt dagegen der Tod als Zugang zu Gott dem Vater, dann muß das Sterben gottgemäß als ein Abbild göttlichen Lebens gedacht werden. Freilich darf man dann nicht beim Tod im allgemeinen einsetzen, sondern bei Christi Tod.

Der liebende Tod des Logos als Übergang zum Vater

»Das Christliche am Christen ist Christus« (Augustinus). Christi Tod ist der einzige christliche Tod. Fragen wir nach dem Sinn des christlichen Todes, dann gilt es, den Tod Christi zu betrachten. Der Tod erschien uns anfänglich als die Befreiung des *Logos* aufgrund einer durchgreifenden Tilgung des Besonderen (*Tropos*). Nun aber bekennen die Christen, Christus sei eben der *Logos*, das Wort Gottes. Hier darf man nicht von Zweideutigkeit sprechen. Denn Christus ist für den Christen wirklich der Sinn der in ihm ins Dasein gerufenen Schöpfung. Das menschengewordene Wort ist das, worin die ganze Welt ihren Bestand besitzt. Deswegen ist er die Wahrheit alles Weltlichen, und auch *meine* Wahrheit. Was ich bin, ist *er* noch mehr als ich selbst. Wenn wir nun aber bekennen, daß das Wort Fleisch wurde, müssen wir auch nach dem Tod des *Logos* fragen¹³. Nur hier können wir im strengen Sinn vom Tod des Sinnes reden.

Der erste bemerkenswerte und sogar einmalige Zug dieses Todes ist seine Freiheit: »Niemand nimmt es (das Leben) von mir, sondern ich lasse es von mir selber« (Joh 10, 18). Von Selbstmord kann hier nicht die Rede sein, weil der Tod in dem Geiste geschieht, der Jesus befiehlt und dem er gehorcht. Was die Vorstellung eines mehr oder weniger (Nietzsche) bewußten *Selbstmordes*

¹³ Zum ganzen vgl. H. U. von Balthasar, Gott redet als Mensch. In »Verbum Caro« (1960), S. 73–99. Zum Thema »Tod des Wortes«, vgl. vom selben Verf., Das Ganze im Fragment (1963), S. 245–268 und 298–308. Louis Bouyer, Le Fils éternel. Paris 1974.

Jesu am gründlichsten ausschließt, ist die trinitarische Art seines Selbstseins. Christus ist *Logos* als *Wort des Vaters*. Der *Logos* redet nicht von sich selbst, sondern vom Sprechenden her (vgl. Joh 5, 3; 6, 38; 7, 17 usw.). Er gehorcht und entspricht der Meinung des ihn aussprechenden Vaters. Er ist gerade deswegen frei, weil er sein *Logossein* im Gehorsam erfüllt. Sein Gehorsam vollendet seine Freiheit, das zu sein, was er ist. Christus als *Logos* braucht deshalb gar nicht befreit zu werden. Er braucht dazu kein Hindernis wegzuschaffen. Seine Freiheit ist keine »negative« Freiheit, er besitzt sie von vornherein. Sie entspricht der Freiheit des ihn aussprechenden Vaters. In der menschlichen Rede reicht die Freiheit nicht bis zum Gebiet des *Logos* (zum Beispiel der grammatikalischen Regeln), sondern beschränkt sich auf den *Tropos*, den Stil, die Wahl irgendeiner Wendung. In der Trinität dagegen fängt die Freiheit an mit dem im Geiste der Freiheit stattfindenden Hervorgang des Sohnes. Wenn der Sohn, als *Logos*, gar keiner Befreiung bedarf, gewinnt er eine solche selbstverständlich auch nicht im Tod. Der menschgewordene *Logos* stirbt nicht, um von der Schale seiner menschlichen Natur befreit zu werden, sondern um den Menschen zu befreien.

Sein Tod ist das Siegel einer unwiderruflichen Gabe: »Niemand hat eine größere Liebe als die, daß er sein Leben hingibt für seine Freunde« (Joh 15, 13). Sein Leben hingeben heißt nicht nur: sich aufopfern, sondern auch seine eigene Art des Lebens mitteilen, wie er es als Sohn in der Trinität vom Vater her und zum Vater hin lebt. Was mitgeteilt wird, ist eben jene Kommunikation mit dem Vater, die das einmalige seiner »Person« ausmacht. Er schenkt, was sein Eigentlichstes ist, das heißt seinen Zugang zum Vater.

Warum ist sein Tod dafür unentbehrlich? Im Tod wird Christus seiner menschlichen Natur entblößt; »ein Wurm und kein Mensch«. Es bleibt ihm nur noch die »personale« (hypostatische) Kommunikation mit dem Vater. Scheinbar von Gott verlassen, verläßt er den verlässlichen Vater nicht. Christi Tod ist der Augenblick der Reduktion der Natur auf das winzige Nadelöhr des *Tropos* bzw. der Hypostase. »Aller ›Sinn‹ ist unerbittlich reduziert auf das demütige Vorziehen des Willens des Vaters um seiner selbst willen«¹⁴. Die Menschlichkeit des Menschen besteht fortan nicht mehr darin, daß er ein so oder anders gearteter Teil der zum Sklaven der Sünde gewordenen Welt ist. Sie ist vielmehr die Fähigkeit, so gesinnt zu sein, wie Jesus Christus es war (Phil 2, 5). Christus ist der Mensch schlechthin. Mit ihm kommunizieren wir nicht nur aufgrund einer gemeinsamen Natur, sondern vor allem durch Nachahmung seines hypostatischen liebenden Gehorsams, durch Erfahrung der Reduktion darauf, kurz, durch Mitsterben (vgl. Röm 6, 5; Phil 4, 10). Gemeint ist damit natürlich nicht die Reduktion der Person auf die Seele (vgl. Platons *Phaidon*). Vielmehr ist die Reduktion zugleich *Über-*

¹⁴ H. U. von Balthasar, *Theologie der Drei Tage*. Einsiedeln/Köln 1969, S. 74.

gang. Der Tod Christi ist Ausgang aus dieser Welt und Gang zum Vater (Joh 13, 1). Dieser Gang ist zuerst die menschlich-zeitliche Übersetzung des Zugangs zum Vater. Er ist ein Exodus (vgl. Lukas 9, 31), und in diesem Auszug wird der göttliche Name geoffenbart: »Wenn ihr des Menschen Sohn erhöht haben werdet, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin und daß ich nichts von mir selber tue, sondern so rede, wie mich der Vater gelehrt hat« (Joh 8, 28). Das göttliche »Ich bin« des Auszugs aus Ägypten ertönt jetzt vom Kreuz her. Der Name Gottes ist die liebende Selbstmitteilung innerhalb der Trinität, die sich hier im Gehorsam des Sohnes dem Vater gegenüber offenbart und mitteilt.

Christlicher Tod als Nachahmung der trinitarischen Liebe

Es ist äußerst schwierig, sich den Übergang als solchen vorzustellen, geschweige denn, ihn begrifflich zu denken, solange wir nicht versuchen, ihn von der Trinität her zu fassen. Der personal verstandene Tod muß einem anderen Todesmodell weichen, nämlich dem analog zu den trinitarischen Vorgängen gedachten Tod. Hier ist nicht mehr von menschlichen Personen die Rede, sondern von Hypostasen.

Die Christen bekennen im einen Gott ein Wesen (*Usia*) und drei »Personen« (*Hypostasis*). Wir sprechen lieber von Hypostasen, weil der moderne Begriff Person zweideutig ist. Wir verstehen nämlich unter Person vor allem ein geistiges und selbstbewußtes Akt-Zentrum. Diese Definition paßt für die menschliche Person, taugt aber nicht für die Trinität, wo jeder zur Welt hin sich richtende Akt gemeinsam von den drei »Personen« vollbracht wird¹⁵. Die heilige Trinität besteht aus drei Hypostasen, die wir voneinander nur dadurch unterscheiden können, daß die eine der Vater, die andere der Sohn, die dritte der Geist ist, das heißt durch ihre Verhältnisse zueinander. Diese Verhältnisse gehören nicht den »Personen«, sie *sind* die »Personen«. Der Vater *ist* die Zeugung des Sohnes usw. Die Hypostasen sind Seinsweisen, verschiedene Weisen, zu existieren (*tropos tes hyparxeos*). *Tropos* muß man hier ganz buchstäblich durch *Wendung* übersetzen. Die Hypostase ist der Umschlagort, wo der trinitarische Lebensstrom sich wendet, wo er sich zu einer anderen Hypostase hinkehrt. Der Vater zum Beispiel wendet sich liebend zum Sohn, der sich im Geist zum Vater zurückwendet¹⁶. Was eine Wendung erfährt, ist das Wesen Gottes selbst (seine *Usia*). Die Göttlichkeit Gottes ist keine den Hypostasen überlegene Gottheit, sie ist gerade das Relations-Leben der Trinität. In Gott ist nichts göttlicher als die Liebe, die Selbst-Hingabe. Das göttliche Wesen ist kein Ding, woran jede Hypostase teilnehmen dürfte,

¹⁵ Vgl. H. Mühlen, Der Heilige Geist als Person. Münster 1969, S. 44 f.

¹⁶ Vgl. z. B. Novatian, Über den dreifaltigen Gott. Düsseldorf 1962, S. 205.

es ist die Mitteilung, der Übergang der Göttlichkeit von einer Hypostase zur anderen. Diese Mitteilung setzt voraus, daß keine Hypostase das Wesen der Gottheit für sich »besitzt«. Keine Hypostase ist die Gottheit selbst¹⁷. Die Gottheit ist die vollendete Mitteilung selbst. Was die Hypostase als solche ausmacht und was sie von den anderen unterscheidet, ist keine letzte Unmittelbarkeit. Was sie nicht mitteilen kann, ist nur, daß sie sich *von sich selbst* aus gibt.

Von hier aus erfolgt die christliche Todesdeutung. Im Tod erfährt Christus als Mensch genau das, was er als *Logos* in der Trinität erlebt, das heißt die völlige Abhängigkeit in der Liebe: Indem Jesus von seiner menschlichen Natur entblößt und auf den hypostatischen Gehorsam reduziert wird, erfährt er auch als Mensch das trinitarische Sich-Hingeben der göttlichen Natur. Damit lernt er nichts, was er in der Trinität nicht erfahren hätte. Der Tod ist für ihn als Sohn keine bereichernde Erfahrung (wie die romantische Theologie meint). Wir Menschen aber bedürfen dieses Übergangs: im Geschöpf ist Todes-Übergang die Übersetzung des trinitarischen Ganges einer Hypostase zur anderen. *Der Tod ist für uns menschliche Personen das einzige Mittel, den hypostatischen Liebes-Übergang Gottes zu erleben.* Daher kommt es, daß wir Gott nicht sehen können, ohne vorher zu sterben. Nicht, weil der Tod platonisch das Seelenaugen läuterte. Sondern weil allein der Tod die Reduktion auf die Hypostase vollbringen kann¹⁸. In diesem Sinn kann man vom Tod sagen, er sei mein »Eigentlichstes«: weil er die unersetzliche Stelle meiner Enteignung ist.

Übergang und Zugang

Oft macht man der christlichen Todesdeutung den doppelten Vorwurf, sie nehme den Tod entweder nicht ernst genug oder färbe ihn im Gegenteil zu schwarz. Der christliche Tod als Übergang ist gefährlicher, mithin fürchtenswerter als der heidnische Tod. Darüber Lessing. Der Schluß Epikurs (wenn der Tod da ist, dann bin ich nicht mehr da) gilt nur für das Individuum, nicht für die Person, geschweige denn für die nach dem Modell der Hypostase erlebte Persönlichkeit. Für das Christentum ist der Tod eine ernste Sache. Christus raubt dem Tod seinen Stachel, erfährt aber sein ganzes Gewicht. Andererseits wird der Tod nicht als das Letzte erlebt. Das Letzte ist nur Liebe

¹⁷ So daß der dreifaltige Gott nicht als das Absolute bezeichnet werden kann. Das Absolute ist *anthypostaton*, d. h. Identität der Hypostase und der *Usia*; oder *causa sui*, d. h. Identität des Wesens und des Daseins (Spinoza). Die Vorstellung einer inner-trinitarischen Kenose, wonach etwa der Vater die Gottheit besitzen und sie nachträglich dem Sohn geben würde, setzt voraus, daß der Vater als das Absolute gedacht wird.

¹⁸ In der Weisheit des Ostens kann der Mensch die oberste Stufe der Vollendung schon im Diesseits erreichen. Merkwürdig ist, daß diese Stufe gerade die Auflösung der Hypostase ins Unbewußte ist.

und Selbsthingabe. Nur wenn man dies Letzte vergißt, kann man sich einbilden, Christentum habe die Traurigkeit in die Welt eingeführt (Lorenzo Valla, später und positiv Chateaubriand).

Tod als Übergang ist Tod als Zugang, als Möglichkeit des Sterbens. Man könnte zu behaupten wagen, der Tod werde erst mit Christi Zugang zum Vater möglich. Damit hört er auf, ein unendliches und unbestimmtes Schweben zu sein (wie in Kafkas »Jäger Gracchus«). Eine um so festere Grenze trennt das menschliche Leben von der Totenwelt, als nur durch den Tod das göttliche Leben erreicht werden kann. Das christliche Leben ist in diesem Zugang: »durch ihn (Christus) haben wir den Zugang . . . in seinem Geiste zum Vater . . . Freudigkeit (*parrhesia*) und Zugang in aller Zuversicht« (Eph 2, 18; 3, 12). Was den Menschen zur Person macht, ist genau dieser Zugang, und keineswegs ein unaussprechbar Unmittelbares. Christliche Kommunikation geschieht auf Grund des Mitsterbens. Dies trennt nun auch radikal die christliche Kirche (die auch im Neuen Testament *politeia* genannt wird) von den weltlichen politischen Gesellschaften. Während diese, nach der modernen politischen Philosophie, einer gemeinsamen Furcht vor dem Tode entspringen (Hobbes), gründet jene auf dem liebenden Mitsterben.

Neben dem Zugang nennt Paulus die *Parrhesia*, das vertrauensvolle Sich-aussprechen vor Gott. Christi Tod und Übergang zum Vater schenkt den Christen eine erneuerte Sprache für eine neue Freiheit. Nach der idealistischen Todesauffassung sterben die Dinge, damit der befreite *Logos* entstehe. Die Christen bekennen den Tod des *Logos* selbst. Durch diesen Tod werden die Dinge befreit. Die Welt wird befreit, indem die Dinge von dem über ihnen waltenden un-personalen (»un-tropischen«) *Logos* befreit werden. Das Wesen der Welt war unpersonales Gesetz. Das Herz der Welt ist seit Christus personale Liebe, die jeden Menschen und jedes Ding bei seinem Namen ruft. Darin liegt die partielle Wahrheit der »Gott-ist-tot-Theologie«: Durch Christi Tod wird die Welt befreit. Aber nicht weil dieser Tod Vernichtung der die Unschuld des Werdens hemmenden Macht wäre¹⁹, es ist vielmehr Zugang zum liebenden Vater, der allein unendliche Freiheit geben kann.

»Gib dein Blut und erhalte den Geist«

Der Tod Christi als Tod des *Logos* befreit die Menschen dadurch, daß er ihnen die Freiheit des Heiligen Geistes gibt. Der Tod der Dinge ließ den *Logos* frei. Der Tod des *Logos* aber befreit den Geist. Der gekreuzigte Jesus

¹⁹ Vgl. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung* VI, 8. Berlin 1969, S. 90 f. Man könnte hier die Bemerkung Erich Auerbachs erwähnen, wonach ein abendländischer Realismus nur mit der Beschreibung der Passion Christi ermöglicht wurde. Vgl. Dante als Dichter der irdischen Welt. Berlin 1929, S. 18–25; Mimesis. Bern 1967, S. 44–52.

sagt: »alles ist vollbracht«, neigt das Haupt und gibt den Geist auf (Joh 19, 30). Der Geist, der vom Kreuz her ausgehaucht wird, ist der Heilige Geist, die dritte Hypostase der göttlichen Dreieinigkeit. In der Trinität ist der Heilige Geist das »Person«-gewordene Verhältnis von Vater und Sohn²⁰, die liebende Atmosphäre ihres freien Übergangs in- und zueinander. Die Gabe des Geistes ermöglicht ein christliches Sterben, das heißt ein Sterben, das als Nachfolge Christi, tiefer als Nachahmung des trinitarischen Sohnes erlebt werden kann. Die Gabe des Geistes, der selbst die Gabe in Person ist, macht das Leben zu einer Gabe, die nur im Augenblick des Todes unwiderruflich wird.

Das ist am deutlichsten ausgedrückt im alten Spruch der Wüstenväter: »Gib dein Blut und erhalte den Geist«²¹. Hier gibt es keinen Austausch, kein *do ut des*: das einmal ausgegossene Blut kann man nicht zurücknehmen. Das Blut gilt biblisch als Gleichnis des Lebens, mit dem Blut gibt man sich selbst. Keine fremde Ware wird fortgegeben, die Person selbst wird geschenkt. Trotzdem ist das Blut nicht einfach gleich der Person. Es drückt zunächst die Beziehung zu sich selbst aus, es stellt das vor, was mich zu einem Leib macht, es bildet die Ökonomie meiner organischen Einheit. So bedeutet der obige Spruch: Christliches Leben besteht darin, daß die weltliche Ökonomie durch eine geistliche ersetzt wird. Mein *Logos*, das Gesetz meines Wesens, bin nicht mehr ich. Darüber wußte Paulus Bescheid, als er vom »inneren Menschen« sprach (Eph 3, 16; 2 Kor 4, 16). Was mich als mich selbst ausmacht, ist nicht mehr mein Ich, sondern der mich zum Übergang vorweg bildende Geist. Was mich mit mir selbst verknüpfte, das Blut, wird zu dem Geist, der mir den Zugang zum Vater eröffnet, indem er mich zu ihm hin freigibt.

»Gib dein Blut.« Was heißt hier geben? Gegeben wird in diesem Fall der Leib. Für den Christen wird nur das besessen, was gegeben wird. Das ist ein allgemeines Gesetz des Christseins, das man nach dem Areopagiten »hierarchisches« Gesetz nennen kann. Eigentum ist Gabe. Das gilt nicht nur für die äußeren Güter, sondern allgemein. Etwas ist mir insofern eigen, als ich es gebe. Vom Standpunkt der weltlichen Art des Habens und des Gebens klingt diese Regel paradox. »Nicht gebe ich euch, wie die Welt gibt« (Joh 14, 27). Das mir Eigene ist das, was ich allein geben kann. Nicht weil ich darüber allein verfüge, sondern weil es allein von mir verlangt wird. So mit dem Leib, der unser Eigenstes bildet. Daher läßt sich verstehen, wie man im Geist lebt und leibt, oder besser gesagt, welches die Rolle des Leibes im Sterben ist. Der Leib müßte von seiner Fähigkeit zum Auferstehen her gedacht werden. Durch Auferstehung erfahren wir, was ein Leib ist. Wir haben einen Leib,

²⁰ Vgl. Mühlen, a. a. O., bes. S. 159–169.

²¹ Abba Longinos, 5 (PG 65, 257 b); deutsch: Weisung der Väter. Hrsg. v. B. Miller. Freiburg i. Br. 1965, S. 159.

um sterben und auferstehen zu können²². Daher die christliche Art des Lebens zur Auferstehung hin, zum Beispiel in der Ehe: »Das Weib ist ihres eigenen Leibes (*idion sôma*) nicht mächtig, sondern der Mann. Desgleichen ist der Mann seines Leibes nicht mächtig, sondern das Weib« (1 Kor 7, 4), weil er ihr seinen Leib gibt. Damit lernt er das Auferstehen. Im christlichen Leben wird eben das erreicht, wonach die Philosophie sich umsonst bemühte: die Aufhebung der Schranken der Leiblichkeit. Der Leib als Privatbesitz hemmt die Allgemeinheit des Denkens. Christlich aber wird das Problem nicht durch Beseitigung des Leibes und Erhebung zum Begriff gelöst, sondern durch Reduktion auf die Hypostase, die einen liebenden Übergang ermöglicht, zum Vater und zum Nächsten hin.

Wenn christliches Sterben ein Geben des eigenen Leibes ist, dann ist der Martertod das christliche Sterben schlechthin. Denn dieser Tod ist Selbsthingabe und Übergang zum Vater in der liebenden Nachahmung des Sohnes. Nur im Martertod und in der Auferstehung erscheint die leibliche Organisation als geistliche Ökonomie²³, als die bloßgelegte Bereitschaft zum geoffenbarten liebenden Ratschluß des Vaters, uns als Söhne bei sich aufzunehmen.

²² Damit wird nicht versucht, das Leben vom Tod her zu denken, wie die Biologie es nach Bichat üblicherweise tut. Über den Leib als auferstehungsfähig, vgl. die Hinweise Claude Bruaires, *Philosophie du corps*. Paris 1968, S. 263–268.

²³ Vgl. *Martyrium Polykarp*s 2, 2 und Irenäus, *Adversus Haereses* V 3, 2.

Leben angesichts des Todes

Philosophische Vorüberlegungen

Von Gerd Haeffner

Jüngst ist in Frankreich eine Gesellschaft für Thanatologie gegründet worden. Man hat damit den Kreis der Gelehrten Gesellschaften, der bislang vielerlei und dabei auch mancherlei Kurioses, so etwas Makabres aber noch nicht umfaßt hatte, wesentlich bereichert: um eine Todes-Akademie. Ob dabei viel Neues herauskommen wird? Es wäre schon ein sehr schöner Erfolg, wenn wir dadurch besser angeleitet würden, das Alte, scheinbar längst Bekannte besser zu begreifen: daß wir sterblich sind bis in die letzte Faser unseres Lebens und daß wir unter der uns ehrenden Notwendigkeit stehen, dazu Stellung zu nehmen.

I

Der Mensch ist das einzige Wesen, das weiß, daß es sterben muß. Das Sterben-Müssen selbst ist nichts, was nur ihm eigen wäre, denn auch die Tiere und Pflanzen müssen vergehen. Freilich ist die Sterblichkeit des Menschen von anderer Art als die der Tiere und Pflanzen. Denn das Subjekt, das der Notwendigkeit des Todes unterworfen ist, und das Subjekt, das von dieser Notwendigkeit weiß, ist ein und dasselbe.

Wenn ein Mensch stirbt, dann zerfällt nicht nur ein Organismus, zu dessen zahlreichen Funktionen unter anderem auch so etwas wie »Wissen« gehört, sondern dann endet das konkrete Dasein einer einmaligen, eine Welt auf ihre Weise in sich versammelnden Person. Zwar kann auch der Mensch als ein Organismus angesehen werden, insofern sein Leib in vieler Hinsicht die Struktur und Funktionsweise, die Entstehung und den Verfall eines Tierleibes teilt. Es stirbt aber nicht ein Leib, sondern das Subjekt eines Leibes. Ein Tier aber ist von ganz anderer Subjekthaftigkeit als ein Mensch. Somit ist auch die Sterblichkeit eines Menschen von anderer Art als die eines Tieres.

»Sterben« kann überhaupt nur ein Wesen, das irgendwie subjektartig ist: also zum Beispiel nicht ein Auto oder ein Felsblock, wohl aber schon eine Pflanze und – noch deutlicher – ein Tier. Die Subjekthaftigkeit des Tieres erweist sich in einer gewissen Zentriertheit in sich, die sich darin äußert, daß anderes sowohl wie das Tier selbst für es gegenwärtig werden können: es gibt *für* das Tier Feinde, »Freßbares«, »Schutzgebendes«, »Unterwerfung Forderndes«, »sexuell Anziehendes«; und es ist sich in den Empfindungen des

Schmerzes und der Lust, der Furcht und der Triebunruhe gegeben. Sowohl die Gegebenheit von anderem für das einzelne Tier wie die Gegebenheit des Tieres selbst für sich selbst bleiben jedoch unvollendet, gewissermaßen gehemmt. Der Rückbezug des Tieres auf sich selbst wird durchkreuzt durch die Übermächtigkeit des Lebens der Art und Gattung, die es nicht erlaubt, daß das einzelne Tier zu einem Zweck-an-sich wird, sondern die diese von vornherein unter ein Gesetz gestellt hat, nach dem sich das Gezeugtsein und das Zeugen, das Leben und das Verschwinden die Waage halten. Weil das einzelne Tier seiner Art gegenüber in keinerlei Distanz treten kann, deshalb ist ihm – wenn man so reden kann – sein Todesschicksal die natürlichste Sache von der Welt. Weil sein Subjektsein Funktion des allgemeinen, wenngleich nur in einzelnen Subjekten realen Gattungslebens ist, hat das Tier kein eigentliches Selbst und damit kein eigentliches Selbstbewußtsein und damit kein Bewußtsein seiner Sterblichkeit.

Anders der Mensch: er kann sich auf anderes als auf es selbst beziehen, es nicht nur unter dem Gesetz seiner eigenen Lebenserhaltung, -steigerung und -fortpflanzung gebrauchen. Die Fähigkeit liegt in der Tatsache begründet, daß sich der Mensch selbst so sehr zugeeignet ist, daß er sich selbst entscheiden kann, was er als den Sinn seines Lebens (und somit aller Produkte, Begegnungen, Widerfahrnisse) ansetzen will. Damit ist eine Distanz zwischen seinem Sein und seinem Ich gegeben, deren Konsequenz die Möglichkeit ist, mich selbst zu erkennen und mich mir selbst gegenüber so oder so zu entscheiden. Zwar werde ich auf diese Weise einer Reihe von Grundzügen des menschlichen Seins – überhaupt und meines eigenen im besonderen – innewerden, denen gegenüber ich nicht in dem Sinne frei bin, daß ich sie ändern könnte. Doch sind diese unveränderlichen Züge meines Seins meiner freien Stellungnahme nicht schlechthin entzogen: ich kann zu dem, was ich unausweichlich bin, Ja oder Nein sagen –, dies aber natürlich nicht in unvermittelter Weise, sondern so, daß dieses Ja oder dieses Nein der eigentliche Motor meiner Entscheidungen in jenen Bereichen des Veränderlichen ist, in denen ich mich ebensowohl für diese wie jene Sache einsetzen kann. Eine solche Grundbestimmung meines Seins, der gegenüber ich Ja oder Nein sagen muß, ist die Sterblichkeit.

Vor die Wahl, ein sterbliches oder ein unsterbliches Wesen werden zu wollen, bin ich nie gestellt worden; ich finde mich ebenso ungefragt als sterbliches Wesen vor wie ein freies¹. Meine Sterblichkeit ist also einerseits ein unverrückbares Gesetz meines Seins, andererseits aber nicht eine bloß objektive Tat-

¹ Es ist übrigens bemerkenswert, daß das Bewußtsein der Einmaligkeit des Individuums, das im Innewerden seiner als Freiheit beruht, sowohl in der Geschichte der Menschheit wie jedes einzelnen eng verbunden auftritt mit einem ersten scharfen Bewußtsein der Sterblichkeit; denn erst jetzt, durch die Loslösung vom Mutterleib der Gruppe oder der Eltern, konturiert sich deutlich das Subjekt, das dem Tod nicht ausweichen kann.

sache, sondern zugleich eine permanente Frage an meine Freiheit: Warum muß ich mich als sterbliches Wesen akzeptieren? Gibt es nicht doch einen Ausweg? Oder wenn nicht: wie soll ich denn so etwas hinnehmen?

Das Sterben-Müssen ist also eines der fundamentalen Existenzprobleme. Es ähnelt dem anderen, gerade angedeuteten, daß ich – von der Zeugung angefangen über alle Stufen der physischen, psychischen und sittlichen Entwicklung bis zum heutigen Tag, an dem ich mir selbst fraglich geworden bin – mir selbst zugeeignet oder aufgebürdet worden bin als jemand, der, seines eigenen Grundes nicht mächtig, nun frei zu sein hat. Hier wie da wird über mich verfügt in jener Tiefe, aus der meine Selbstverfügung erst aufsteigt. Dem Stolz ist dies ungefragt-Verfügt-sein in beiden Fällen gleichermaßen unerträglich. Die gesunde, demütige Selbstbejahung des Geschöpfes findet dagegen in der Grundlosigkeit seines Daseins Grund zu Freude und Dank, wandelt sich aber zum Protestschrei oder zur Stummheit bitterer Resignation angesichts des Widersinnigen, daß ich, der ich doch zum *Sein* bestimmt schien, mir wieder Stück für Stück – in meiner Gesundheit, meinen Freunden, meiner Heimat und schließlich ganz – genommen werde. Das Sterben-Müssen – *en détail* oder *en bloc* – ist etwas rein Negatives, der Sieg des Nichts über das Sein; und doch läßt es sich nicht aus unserem Sein austreiben. Die Erfahrung der Sterblichkeit scheint unser Leben als absurde Konstruktion zu erweisen; seine Verheißungen als Betrug. Muß nicht jeder, der, statt den Tod zu verdrängen, den Mut zur Wahrheit aufbringt, sich die Überlegung zu eigen machen, die Simone de Beauvoir an das Ende ihrer Memoiren gesetzt hat?

»Manchmal ist mir der Gedanke, mich in nichts aufzulösen, genauso abscheulich wie früher. Voller Melancholie denke ich an all die Bücher, die ich gelesen, an all die Orte, die ich besucht habe, an das Wissen, das ich angehäuft habe und das nicht mehr da sein wird. All die Musik, die ganze Malerei, die ganze Kultur, so viele menschlichen Beziehungen: plötzlich bleibt nichts mehr . . . Dieses einmalige Ganze meiner persönlichen Erfahrungen mit ihrer inneren Konsequenz und ihren Zufällen: die Pekingische Oper, die Stierkampfarena von Huelva, die hellen Leningrader Nächte, das Geläut der Glocken bei der Befreiung . . . – all das wird niemals wieder auferstehen . . . Nichts wird stattgefunden haben. Ich sehe die Haselstrauchhecke vor mir, durch die der Wind fuhr, und höre die Versprechungen, mit denen ich (als 16jähriges Mädchen) mein Herz berauschte, als ich dieses mein Leben, das wie eine Goldmine mir zu Füßen lag, betrachtete. Sie wurden erfüllt. Aber wenn ich jetzt einen ungläubigen Blick zurück auf dieses leichtgläubige Mädchen werfe, dann entdecke ich voller Bestürzung, wie sehr ich geprellt worden bin.«²

² Simone de Beauvoir, *La force des choses*, dt.: *Der Lauf der Dinge*. Hamburg 1970, S. 622 f. – Ein Text von präziser Christlichkeit –, wenn man ihn gegen den Strich liest.

II

Vielleicht liegt es an unseren übertriebenen Erwartungen, daß wir von der oft so flachen Intensität und von der unausweichlichen Begrenztheit des Lebens enttäuscht sind. Vielleicht müssen wir uns eben damit abfinden, an jenem bescheidenen Maß Genüge zu finden, das uns zugedacht ist. Vielleicht ist jeder Versuch, trotz allem auf ein unendliches Leben zu hoffen, Torheit und Überhebung, der von den rechtmäßigen, ihr Privileg eifersüchtig wahren Inhabern des ewigen Lebens, den Göttern, gerächt wird. So jedenfalls lehrt die antike Weisheit, exemplarisch in der Rede einer halbgöttlichen Schenkin, bei der der babylonische Sagenheld Gilgamesch auf der Weltenreise zum Kräutlein »Unsterblichkeit« einkehrt:

»Gilgamesch, wohin läufst du?
 Das Leben, das du suchst, wirst du nicht finden!
 Als die Götter die Menschheit erschufen,
 teilten den Tod sie der Menschheit zu,
 nahmen das Leben für sich in die Hand.
 Du, Gilgamesch, dein Bauch sei voll,
 Vergnügen magst du dich Tag und Nacht!
 Feiere täglich ein Freudenfest!
 Tanz' und spiel' bei Tag und Nacht!
 Deine Kleidung sei rein, gewaschen dein Haupt,
 mit Wasser sollst du gebadet sein!
 Schau den Kleinen an deiner Hand,
 die Gattin freu' sich auf deinem Schoß!
 Solcher Art ist das Los der Menschen!«³

Der Tod ist für uns eine unübersteigbare, kalt abweisende Mauer. Jeder Versuch, sie zu übersteigen, macht uns unsere Ohnmacht dieser Macht gegenüber nur noch deutlicher. Gerade aus diesem unheilbaren Unvermögen heraus aber tritt das Diesseits in all seiner köstlichen, wenn auch da noch innerlich endlich bleibenden Fülle als der uns zugewiesene Bereich hervor. Diese Einsicht der antiken Weisheitslehrer kann auch für uns noch seinen guten Sinn haben. Zwar steht der heutige Mensch weniger in der Gefahr, ernsthaft auf eine endlose Verlängerung seines Lebens zu hoffen –, dafür aber um so mehr in der Versuchung, *in* der ihm überlassenen begrenzten Lebensmöglichkeit doch noch die ersehnte Unendlichkeit zu erhaschen. Die beiden Wege, die er dazu einschlagen kann, sind einander entgegengesetzt und eben dadurch als

³ X. Tafel, III 1–14; zitiert nach der Übersetzung von Schott und v. Soden. Stuttgart 1958.

die dialektisch zusammengehörigen Aktualisierungen ein und desselben Grundprinzips erkennbar.

Die Überlegung, die am Anfang des einen der beiden Wege steht, spricht sich etwa so aus: Wenn das Leben schon so kurz ist und mit seinen Reichtümern geizt, so will ich, zusammenraffend, alles auf eine Karte setzend, wenigstens einen einzigen Augenblick lang die Höhen und Tiefen, das Erhabenste und das Niedrigste des Lebens voll durchlebt haben: ohne alle Distanz, ohne Rückhalt, ohne Netz, kein anderes Gesetz über mir feiernd als das des Dionysos, der heute sich rauschhaft mit dem Unendlichen eins weiß und den das Gestern und Morgen nicht schert. Einmal ganz da sein – das ist Alles; allein um dieses Augenblicks willen lohnt sich das Leben; alles andere ist Dumpfheit des Duldens, herdenhaftes Sichlebenlassen. Kann dieser Lebensentwurf sein Ziel – eine Verewigung der Zeit in dieser selbst – erreichen? Wird ein Mensch, der diesem Ziel nachjagt, nicht selbst das wenig Schöne, das er verachtungsvoll als Hungerlohn zurückgewiesen hatte, verlieren, ohne das erhoffte größere Gut gewinnen zu können? Denn aus Furcht, irgendetwas auszulassen, wird er ruhelos von einem Glück zum anderen hasten, unfähig, bei irgendeinem wirklich zu verweilen und so eine tiefgehende Befriedigung seines Verlangens zu finden. Bald werden ihn nur noch massivere, entlegenere perversere Erfahrungen locken, die ihn immer ausgebrannter und leerer zurücklassen. So wird das absolute Ja zur Endlichkeit, das dieser ihre unendlichen Schätze entlocken sollte, über kurz oder lang umschlagen in den Haß auf diese endliche Wirklichkeit und zu allererst auf sich selbst. Das Spielzeug, das den Erwartungen nicht entsprach, wird weggeworfen. Der, dem ein Stück jener Unendlichkeit, die er verwahrt, entrissen werden sollte, reißt vorzeitig nun auch das endliche Sein und Glück an sich: der Tod.

Aus dieser Erfahrung (an anderen) klug geworden, schlägt der »Philosoph« den entgegengesetzten Weg ein. Aber er kann sich nicht einfach mit der Endlichkeit abfinden. Weiß er doch, daß die Unendlichkeit, wenn irgendwo, jedenfalls nicht im Endlichen selbst verschlossen liegt, so daß sie sich in der maßlosen Bejahungen des Endlichen als solchen erschlosse. Er zieht daraus die Konsequenz, daß das wahre Leben nur dann zu finden und zu bewahren ist, wenn er sich dem Endlichen möglichst wenig ausliefert, sondern vielmehr seine Würde als geistiges und damit zuinnerst autarkes Wesen in stolzer Einsamkeit gegen jene Tendenzen verteidigt, die den Menschen in die Vielheit und Zerbrechlichkeit der Güter dieser Welt verstricken. In großartiger Klarheit hat der stoische Philosoph Epiktet diese Haltung empfohlen: »Bei allem, was dein Herz erfreut, vergiß nicht, dir zu sagen, was es eigentlich ist! Fange dabei bei den unscheinbarsten Dingen an: wenn dir zum Beispiel ein Topf teuer ist, so denke dir dabei ›Eigentlich ist es ja bloß ein Topf, an dem ich hänge‹, und falls er dann zerbricht, wirst du dich nicht aufregen. So auch, wenn du deine Frau oder dein Kind umarmst: Denke dir, daß es ja bloß

sterbliche Menschenwesen sind, die du da umarmst –, und du wirst nicht aus der Fassung geraten, wenn du sie verlierst.«⁴

Diese Haltung, die wegen ihrer Ähnlichkeit zum Paulinischen »Haben als hätte man nicht« (1 Kor 7, 29) auch Christen verführen konnte und kann, bietet dem Tod zwar eine wesentlich geringere Angriffsfläche als die ihr entgegengesetzte Einstellung –, dies aber nur darum, weil sie nicht mehr wagt zu leben und so von vornherein vor der Macht des Todes, der mitten im Endlichen sitzt, kapituliert hat. Wer aus Furcht vor dem Tod – dem Tod, der uns unmittelbar oder in der Gestalt des Todes eines Menschen, den wir liebten, trifft – wer aus solcher Furcht kein endliches Wesen mehr zu lieben vermag, der ist schon zu Lebzeiten nur ein Schatten dessen, der er sein könnte und sollte: ein abstraktes, leeres, einsames Ich.

Jeder Versuch, der unerbittlichen Majestät des Todes Angesichts zu widerstehen und das Maß, das uns Sterblichen zugemessen ist, auf die eine oder auf die andere Seite hin zu überschreiten, entkommt dem Gesetz der Endlichkeit nicht nur nicht, sondern beschwört es nur noch einmal herauf: in der Form eines metaphysischen Straf-Gesetzes. Damit scheint die älteste Lebensweisheit des Gilgamesch-Epos rechtezubehalten: Reichtum und Fülle jenes Maßes an Leben, das den Menschen zugesprochen ist, erschließen sich nur dem, der die Endlichkeit dieser Positivität annimmt in einem einfachen, nicht durch die verzweifelte Negation des Todes vermittelten Ja.

Wie aber soll uns dieses einfache – aber offensichtlich so schwer zu findende – Ja möglich werden? Gewiß nicht dadurch, daß wir den Tod verdrängen oder ihn gar zu etwas Positivem umdeuten; denn, abgesehen von der Selbsttäuschung, die wir damit begingen, ergäbe sich daraus ja gerade nicht das einfache, sondern eben jenes durch die Negation der Wahrheit des Todes herkommende und ihm so von vornherein verfallene Ja. Also vielleicht so, daß wir uns der Endlichkeit von allem zwar sehr wohl bewußt sind, daß wir unser Handeln und Lieben aber nicht davon, sondern allein von der Positivität des endlichen Seienden her bestimmen lassen, gleich als werde diese Positivität zuinnerst von keiner Negativität berührt.

Der Gedanke mutet einigermaßen seltsam an. Und doch ist er dem Leben nicht fremd, wie Gabriel Marcel in seinem Drama »Le mort de demain« (Der Tote von morgen) gezeigt hat.

Ein französischer Soldat bekommt während des fürchterlichen Stellungskriegs um Verdun (1917) einige Tage Heimaturlaub; da er wieder nach Verdun zurückkehren muß, wissen alle, daß dies mit größter Wahrscheinlichkeit sein letzter Besuch daheim sein wird. Auch seine Frau weiß es, und als er vor der Abreise ihre eheliche Umarmung sucht, verweigert sie sich ihm: es kommt ihr wie ein Sakrileg vor, mit jemandem zu schlafen, der morgen tot sein wird.

⁴ Manuale, 3.

Ihr Bruder, der davon erfahren hat, macht ihr aber Vorwürfe: »Jeanne, du opferst den, der heute lebt, dem, der morgen tot sein wird. Dieser vorweggenommene Totenkult, den du ihm weihst, macht es dir unmöglich, einen Menschen aus Fleisch und Blut, der nach dir verlangt, glücklich zu machen. Und warum? Nicht etwa deshalb, weil du dich so auf eine etwas weniger bittere Witwenschaft vorbereiten möchtest? Jeanne, glaube mir, diese Voraussicht ist Verrat. Jemanden lieben, das heißt, ihm sagen: du, du wirst nicht sterben.«⁵

Dieses »du wirst nicht sterben« wird von den Tatsachen falsifiziert werden; das läßt sich schon in dem Augenblick voraussehen, in dem es gesprochen wird. Von daher gesehen, handelt es sich also um eine bewußte Selbsttäuschung. Andererseits ist es wirklich so, daß der Liebende das Recht und die Pflicht hat, auf die geringe Chance zu bauen, daß der geliebte Mensch nicht untergeht; das Gegenteil wäre Verrat, nämlich Einwilligung in das Verschwinden dessen, den man zu lieben vorgibt –, Konspiration mit dem anonymen Schicksal, das sich in Wahrscheinlichkeiten und Tatsachen auswirkt, gegen jenes fragile Wesen, das auf meine Solidarität hofft. Die Ebene der Tatsachen ist nicht mit der Ebene der Treue versöhnbar. »Du wirst nicht sterben«, als Voraussage eines Faktums verstanden, kann der Falschheit überführt werden; »Du wirst nicht sterben«, als Ausdruck der Liebe, bleibt auch dann ein erhabenes, ein zutiefst berechtigtes Wort, wenn der so Angeordnete nicht mehr heimkommt.

Dies »Du wirst nicht sterben« – und damit auch jene Liebe, die so spricht – ist freilich dann nicht möglich, wenn das Endliche mit dem Faktischen ganz und gar zusammenfällt, wenn es nicht in irgendeiner Dimension *wahr* ist, daß der geliebte Mensch auch dann nicht vollkommen gestorben ist, wenn ihn der Tod eingeholt hat, und daß heißt: wenn er nicht auch schon in seiner irdischen Endlichkeit – gerade *in* ihr – über die rein negativ konzipierte Begrenztheit hinaus aus der Offenheit des Unendlichen heraus in diese hinein existierte. Und dies wiederum ist nur dann möglich, wenn das unendliche positive Sein Gottes selbst seine Positivität nicht aus der Zurückstoßung des Endlichen in seine Endlichkeit hat, das heißt, wenn Gott nicht neidisch ist, sondern alles Endliche, das er aus reiner Liebe ins Sein gerufen hat, so mit seiner eigenen, dem Endlichen selbst freilich unverfügbaren Lebenskraft erfüllt, daß die abweisende Mauer des Todes Risse bekommt, durch die ein Licht bricht, das das Herz der Endlichkeit in Hoffnung aufleuchten läßt.

Wenn wir *darauf* bauen dürfen – und nur dann –, werden die Verheißungen, mit denen das Leben junge Menschen lockt, nicht bloße Vorspiegelungen von Unmöglichem sein, die sich auch dann als Betrugerei erweisen, wenn

⁵ Le mort de demain, acte II, scène 6. Das berühmte Wort lautet: »Aimer un être, c'est lui dire: Toi, tu ne mourras pas!« Vgl. auch G. Marcel, *Présence et immortalité*. Paris 1959, S. 243–262, dt.: Gegenwart und Unsterblichkeit. Frankfurt 1961, S. 283–306.

jemand, wie man so sagt, alles bekommen hat, was er sich nur wünschen konnte –, von einem an Entbehrungen und Erniedrigungen reichen Dasein ganz zu schweigen.

Wenn wir darauf bauen können, dann dürfen wir inmitten aller Endlichkeit und Sterblichkeit so leben und lieben, *etsi mors non daretur*⁶.

⁶ Bekannt ist die Episode von Franz Xaver, der gerade Ball spielte, als ihn jemand fragte, was er wohl täte, wenn er wüßte, daß nach einer Stunde die Zeit seines Lebens abgelaufen sei; er antwortete, daß er ruhig weiter spielen würde. Im Hintergrund dieser Geschichte steht eine Überzeugung, die sich in Texten wie Röm 8, 2.31 f., 38 f., 1 Kor 3, 21–23 oder Hebr 2, 14 f. ausspricht.

Wie modern ist der Tod?

Von Otto B. Roegele

Der Mitteleuropäer muß in ferne Weltgegenden oder in »unterentwickelte Gebiete« des eigenen Landes reisen, will er heutzutage einem öffentlichen Totengeleit begegnen. Die Aufbahrung des Verstorbenen in seinem Hause, das Gebet der Familie und der Nachbarn an der Bahre, die nächtliche Wache der Angehörigen, die Abholung durch den Priester, der Zug durch die Straßen des Dorfes oder der Stadt zur Kirche, zum Trauergottesdienst, zum Friedhof – das alles ist in den Industrienationen so gut wie verschwunden.

Natürlich gibt es dafür sehr einleuchtende Gründe: Der moderne Verkehr will nicht aufgehalten werden, allenfalls politische Demonstrationzüge oder Unfallbeteiligte, die sich um die Schuld streiten, dürfen sich das erlauben. Es ist auch gar nicht mehr üblich, daß ein Mensch zu Hause stirbt, wie sollte er dann dort aufgebahrt und von dort abgeholt werden? Hat man schon den noch Lebenden einer öffentlichen Institution überantwortet, als es ans Sterben ging, warum soll er als Toter nicht einfach zur nächsten öffentlichen Institution weiterbefördert werden?

Aber vielleicht gibt es für alle diese plausiblen Gründe einen einzigen und eigentlichen Grund: Unsere Welt will an die Gegenwart und Unentrinnbarkeit des Todes nicht erinnert werden. Wenn schon nicht zu verhindern ist, daß Menschen sterben, so hat dies unauffällig und geräuschlos zu erfolgen; es gibt dafür diskrete Einrichtungen und erfahrene Unternehmen. Das Leben als höchster und alles beherrschender Wert unserer Zivilisation darf auf keinen Fall in Zweifel gezogen werden durch die optische oder akustische Dokumentation der Unausweichlichkeit seines Endes, seiner Vorläufigkeit. Der bedauerlicherweise noch nicht ausgerottete »Unfug des Sterbens« soll nicht den Kredit des Lebens schmälern dürfen, indem der Tod Anspruch auf Öffentlichkeit gewinnt.

Der Tod verschwindet aus dem öffentlichen Leben

Es ist zuzugeben, daß die Eliminierung der sinnlichen Erfahrbarkeit von Tod und Begräbnis aus dem öffentlichen Bewußtsein mit Konsequenz und Erfolg betrieben wurde. Europäische Leser, die vor einem Jahrzehnt Evelyn Waugh's »Tod in Hollywood« als bitter-satirische Abrechnung mit dem amerikanischen Lebensstil und nicht ohne ein gewisses Gefühl der Überlegenheit gelesen haben, werden sich heute schwerlich in der Lage sehen, das Übergreifen der Versuche, den Tod aus dem Leben wegzuschminken, auf den alten Konti-

nent zu bestreiten. Freilich, in Europa mag alles etwas weniger aufwendig, weniger kommerziell vor sich gehen; dafür wird es um so pedantisch-bürokratischer ins Werk gesetzt, behördliche Fürsorge ersetzt private Aktivitäten. Deshalb fällt dieser Vorgang in Europa auch weniger auf, er erscheint eher grau in grau, erregt kaum Anstoß.

Man mag einwenden, das Sterben selbst werde heute keineswegs etwa seltener öffentlich dargestellt als früher. Täglich bringen Zeitungen Photos, liefern Filme und Fernsehprogramme bewegte Bilder, auf denen Tötungsszenen, verstümmelte Leichen, Kriegs- und Katastrophenopfer zu sehen sind. Aber es ist für das menschliche Empfinden etwas fundamental anderes, wenn unbekannte Angehörige eines fremden Volkes in der Ausnahmesituation eines Krieges oder eines Flugzeugabsturzes ihr Leben verlieren, als wenn Menschen wie du und ich an einer ganz gewöhnlichen Krankheit und unter ganz gewöhnlichen Umständen in der Klinik sterben. Der Tod im Film oder im Fernsehspiel besitzt eigentlich keine Realität, er wird erzählt, er wird gespielt, er passiert wie im Märchen.

Den Zeitgenossen, der »ganz normal« im Krankenhausbett stirbt, bringt kein Massenmedium an die Öffentlichkeit. Ist eine prominente Persönlichkeit tatsächlich im Hospital verschieden, beeilt sich das Massenmedium, ein Porträt »aus den besten Tagen« vorzustellen. Gegen den Anblick der Katastrophenbilder haben wir längst eine immunisierende Mentalität in uns entwickelt. Sie können uns nicht mehr erschüttern, sie gehören gewissermaßen zur Tages-Routine. Der Trauerzug hingegen, dem wir auf der einsamen Landstraße unversehens begegnen, kann uns schockieren: Er ist ein *Memento mori*: In diesem Sarg könntest auch du liegen.

Der Tod und der Kirchturm

Aber ist das wirklich der letzte Grund? Es gibt da seltsame Analogien. Manche Leute finden es störend, wenn sie einem Priester auf offener Straße begegnen, den sie an seiner Kleidung als solchen erkennen. Manche Leute führen einen geradezu leidenschaftlichen Kampf gegen das Läuten von Kirchenglocken, das die Ruhe der lärmgeplagten Menschheit stört. Manche Leute regen sich darüber auf, daß eine Kirche, die ständig für sich und andere bettelt, noch immer neue Gotteshäuser mit Türmen baut, obschon es offenkundig kaum etwas Nutzloseres als Kirchtürme gibt.

Daß sich Situationen denken lassen, in denen es klüger ist, wenn ein Priester durch seine Kleidung nicht auffällt, in denen Glockenläuten zur Unzeit geschieht und in denen kirchliche Architekten-Denkmäler Anstoß erregen müssen, sei nicht bestritten, muß in unserem Zusammenhang aber auch nicht erörtert werden. Hier kommt es auf den gemeinsamen Grundzug der Bei-

spiele an: Es geht bei ihnen, wenn auch auf eine je besondere Weise, um die Ausschaltung der äußeren, sinnlich wahrnehmbaren Zeichen für den Glauben an eine Wirklichkeit, die das diesseitige Dasein übersteigt. Die Heraushebung des Priesters durch besondere Kleidung ist kein »Standesprivileg«; sie will ihren Träger auch nicht bloß leichter erkennbar machen und damit verfügbarer für den Fall des Bedarfs; vielmehr drückt sie seine Herausgehobenheit durch das Sakrament der Priesterweihe aus. Die Glocken, selbst wenn sie im Straßenlärm der Großstadt kaum zu hören sind, rufen zu einem Kult, der nicht einem innerweltlichen Führer oder Ideal dargebracht wird. Und Kirchtürme sind nicht in erster Linie gebaut, um pittoreske Stadtbilder auszuschnücken, sondern um – gerade in ihrer Nutzlosigkeit – auf eine Dimension des menschlichen Lebens (eben die von ihnen bezeichnete vertikale) aufmerksam zu machen, die sich dem Kalkül irdischer Effizienzrechnungen entzieht. (Die versteckte Paradoxie des sprichwörtlichen Begriffs »Kirchturmhorizont« wird hier sichtbar. In Wirklichkeit ist der Horizont, auf den der Kirchturm verweist, gerade nicht beschränkt im doppelten Sinne dieses Wortes.)

Nun könnte behauptet werden, daß in den letzten Jahren eine gewisse Umkehr erfolgt sei: das zeitgenössische Theater (Beckett) beschäftige sich fast monomanisch mit dem Grenzbereich zwischen Leben und Tod; öffentliche Erklärungen, Diskussionen, Tagungen befaßten sich in mehr oder minder gekonnten Inszenierungen mit »Sterbehilfe« und »Euthanasie«; das Reden und Schreiben über Vorgänge, die mit dem Tod zusammenhängen, sei geradezu ein Modeartikel der intellektuellen Schickeria geworden; von einem Zuwenig könne jedenfalls nicht gesprochen werden.

Gewiß ist zuzugeben, daß seit dem Bekanntwerden des bahnbrechenden Buches der in Nordamerika tätigen schweizerischen Ärztin Elisabeth Kübler-Ross über Gespräche mit unheilbaren Kranken, die von ihrem bevorstehenden Ende erfuhren, eine Flut von Veröffentlichungen zu diesem Themenbereich niedergegangen ist. Die meisten von ihnen können es freilich weder an Authentizität der Wiedergabe noch an Seriosität der Absicht mit den Aufzeichnungen von Kübler-Ross aufnehmen. Viele wollen einfach die »neue Welle« ausnützen, um sich in die Bestsellerliste hochtragen zu lassen; andere profitieren von der Gelegenheit, die Beseitigungswürdigkeit der »kapitalistischen Gesellschaft« an interessanten Beispielfällen (Sterbekliniken, Psychiatrische Krankenhäuser, Ärzteschaft) darzutun.

Was die in vielen Ländern neu entfachte Diskussion über »Euthanasie« anlangt, so zeigt eine genauere Betrachtung dessen, was dabei verhandelt wird, daß sie in aller Regel gar nicht den Tod zum Thema hat, sondern die juristischen, medizinischen, soziologischen usw. Aspekte von Handlungen und Unterlassungen, die bewirken, daß das, was man den klinischen Tod zu nennen sich angewöhnt hat, früher eintritt, als es der Fall wäre, wenn diese

Handlungen oder Unterlassungen nicht erfolgten. Ähnliches hat sich bereits nach den ersten Informationen über die Herzverpflanzung zugetragen. So wichtig es für den behandelnden Arzt, den Operateur, die Angehörigen, den Richter, die Erben usw. sein mag, daß zuverlässige und möglichst wenig manipulierbare Kriterien für den »Eintritt des Todes« festgelegt werden, über »den Tod« sagt die Hirnstromkurve mit der Amplitude Null nichts aus.

Die Tatsache, daß über das Sterben, seine Umstände, Bedingungen, Begleiterscheinungen und Folgen in einem dergestalt technischen Sinne eifrig diskutiert wird, wobei zu beobachten ist, daß diese Diskussion, falls sie zu erlahmen droht, von den auf Diskussion spezialisierten Massenmedien kunstgerecht wiederbelebt wird, steht in einem geradezu dramatischen Kontrast zu dem Schweigen, das über dem Tod selbst, seinem Wesen, seinem Eigentlichen ausgebreitet bleibt.

Verdrängungs-Folgen

Dieses Verschweigen eines Problems, das mit der menschlichen Existenz untrennbar verbunden ist und dessen Wirklichkeitsanspruch sich niemand entziehen kann, führt zu Verdrängungserscheinungen, die im soziokulturellen Organismus nicht vermeidbarer sind als bei der Einzelperson. So erfaßt der innere Zwang zum Wegschauen immer weitere Tatbestände, weil diese an das zu Verschweigende erinnern könnten. »Verschwiegene Wahrheiten werden giftig«, hat schon Friedrich Nietzsche gewußt. Und da es schwer, wenn nicht unmöglich ist, einen Sinn des Lebens auf andere Weise als vom Ende des Lebens her zu entdecken und zu begründen, steht hinter dem von Viktor E. Frankl als Hauptursache der heute zur Therapie gelangenden Psychoneurosen festgestellten Mangel an Lebens-Sinn die Unfähigkeit, den Tod als Schlüssel zu einer Sinngebung für das Leben zu erkennen. Mit der gutformulierten Biologen-Weisheit, der Tod sei ein Kunstgriff der Natur, möglichst viel Leben zu haben, läßt sich, so einleuchtend sie für den Naturforscher sein mag, kein Kompaß bauen, der die eigene Daseinsbewältigung durchgängig ermöglichen oder auch nur erleichtern könnte; sie ist nicht einmal sonderlich geeignet, dem Ernstfall des Todes ein wenig Trost abzurufen.

Schweigegebote des Zeitgeistes

Schweigegebote wie das eben Beschriebene werden – jedenfalls in demokratisch verfaßten Staaten – nicht von einer politisch-ideologisch bestimmten Obrigkeit verhängt, sondern vom »Zeitgeist«. Es wäre jedoch ganz falsch, wollte man daraus auf eine geringere Wirkkraft dieser Schweigegebote schließen. Aber wenn ein Urbedürfnis des Menschen auf längere Strecken nicht

befriedigt wird, stirbt es keineswegs ab. Es geht in den Untergrund, staut sich auf, sucht Ersatzlösungen und Notausgänge in die Öffentlichkeit. Vielleicht wäre es gar nicht so unergiebig, wenn die Heere von Psychologen, die zur Zeit unterwegs sind, um uns zu erklären und herauszufinden (in dieser Reihenfolge), weshalb es so viel »Aggressivität« gibt, einen kleinen Aufklärungstrupp in diese Richtung losschicken würden.

Daß das Bedürfnis, vom Eigentlichen des Todes zu erfahren, über es zu sprechen, den Tod ins Leben zurückzuholen, auch ins öffentliche Leben, in modernen Gesellschaften, ebenso wie in archaischen, existiert, daß es nicht erst mühsam hervorgeholt werden muß, daß es allenfalls der Artikulation bedarf, haben die Umfragen deutlich gemacht, die zu Beginn der Siebzigerjahre in der Bundesrepublik Deutschland im Auftrag der Bischöfe durch das »Institut für Demoskopie« (Allensbach) vorgenommen wurden. Nach Art und Umfang die bedeutendste religionssoziologische Erhebung, die je stattgefunden hat, lieferten sie eine enorme Fülle von Daten, die noch lange nicht unter allen wichtigen Gesichtspunkten ausgewertet wurden.

Eine der Fragen, die in einer schriftlichen Aktion allen Katholiken in der Bundesrepublik (Rücklauf 4,2 Millionen Fragebögen) vorgelegt sowie in einem mündlichen Interview (4 000 repräsentativ ausgewählte Befragte) gestellt wurde, lautete: »Einmal angenommen, Sie könnten sich mit jemandem unterhalten, der sich in Lebensfragen und Glaubensfragen gut auskennt: worüber würden Sie dann gerne mit ihm sprechen?«

Ununterdrückbare Bedürfnisse

Den Befragten wurde eine Liste mit fünfzehn vorgegebenen Antworten gezeigt, Mehrfach-Nennungen waren möglich. Dabei erhielt die Antwort »Ob es ein Fortleben nach dem Tode gibt, oder ob nach dem Tode alles aus ist« die meisten Befürwortungen. Nicht weniger als 35 Prozent der befragten Katholiken bezeichneten dieses Thema als vordringlich.

Schlüsselt man die Antworten auf nach Personengruppen, die sich durch ihre festere oder engere feste Bindung an die Kirche unterscheiden – die Experten von Kirche und Umfrage-Institut hatten zu Beginn ihrer Arbeit einen für ihre Zwecke operationalisierbaren Begriff von Kirchlichkeit und eine »Scala der Kirchlichkeit« festgelegt, die es erlaubten, den Grad des Sich-an-die-Kirche-gebunden-Fühlens zu ermitteln –, so bemerkt man, daß die Frage nach dem Tod und den Letzten Dingen des Menschen nicht nur für besonders kirchennahe Katholiken oberste Priorität besitzt. Sogar ein Drittel derer, die von sich selbst erklären, daß sie nur selten zur Kirche gingen, wünschten sich ein solches Gespräch.

Es gibt nur eine einzige – unter dem Gesichtspunkt unterschiedlicher Grade von »Kirchlichkeit« gebildete – Gruppe von Katholiken, die ein anderes

Thema vorzieht, und es ist wohl bezeichnend, daß diese Befragten sich lieber darüber unterhalten wollen, »Wie wir die Welt, die Gesellschaft, in der wir leben, verändern können«. Es sind dies jene Katholiken, die von sich selbst sagen, daß sie nie zur Kirche gingen. Bei ihnen besitzt das Thema Gesellschaftsveränderung die Priorität (mit 34 Prozent gegenüber allen befragten Katholiken mit 31 Prozent).

Auch die Jungen suchen das Gespräch über den Tod

Landläufiger, auch im Klerus verbreiteter Vorstellung entspräche es, wenn sich das Bedürfnis, die Frage nach Tod und Jenseits mit einem lebenserfahrenen und glaubenskundigen Partner zu erörtern, hauptsächlich bei älteren und alten Menschen regte. Die Umfragen zeigen jedoch, daß dieses Bedürfnis nicht einfach als Alterserscheinung aufgefaßt werden kann. Die Kurve des Interesses, nach Altersgruppen aufgezeichnet, weist deutlich zwei Gipfel auf, einen an ihrem Anfang und einen an ihrem Ende. Die jüngsten Jahrgänge (16 bis 20 Jahre) bekunden ein überdurchschnittliches Interesse an der »Endlichkeitsproblematik« (37 Prozent). In der mittleren Generation (30 bis 50 Jahre) tritt dieses Interesse sichtlich zurück (auf Werte bis 30 und 31 Prozent). Vom sechsten Lebensjahrzehnt an steigt es wieder ziemlich kontinuierlich an; bei den über 70 Jahre Alten erreicht es den Spitzenwert von 44 Prozent.

Schlüsselt man die Daten nach den Bildungsvoraussetzungen der Befragten auf, so ergeben sich gleichfalls Unterschiede, doch wirken diese Unterschiede im ganzen vielleicht nicht so eindrucksvoll wie bei den Altersgruppen. Während Katholiken mit Volksschulabschluß dem Thema »Tod und was danach kommt« mit 37 Prozent eine überdurchschnittliche Bedeutung zuerkennen, sinkt die Zahl bei Abiturienten und Fachhochschulabsolventen auf 31 Prozent, steigt aber bei Personen mit abgeschlossener Hochschulausbildung wieder auf 34 Prozent an. Diese relativ geringe Schwankungsbreite fällt um so mehr auf, als in anderen Zusammenhängen (zum Beispiel hinsichtlich der Kritik an der Kirche) der Schulbildung offenbar ein sehr beträchtlicher Einfluß auf die Einstellung der Befragten zugeschrieben werden muß.

Jenseitsorientierung und Wertkonflikt

Der von Gerhard Schmidtchen (Universität Zürich) herausgegebene Forschungsbericht über die großen Befragungen bezüglich der Einstellung der deutschen Katholiken zu Religion und Kirche erörtert auch die Frage, inwie-

weit es Diskrepanzen gibt zwischen dem Wertsystem, das in der weltlichen Gesellschaft allgemein als akzeptiert gilt (bzw. von dem die Befragten annehmen, daß es als akzeptiert gelte), und dem aus der kirchlichen Lehre abgeleiteten Wertsystem. Die Kurven der beiden Wertsysteme, die bei einem solchen, natürlich sehr prekären und schwierigen Versuch entstehen, lassen bestimmte Konfliktzonen erkennen (zum Beispiel bei Themen wie Autorität, Fortschritt, Geburtenkontrolle). Sie zeigen eine große Zahl interessanter Korrelationsmöglichkeiten auf, die zumindest zur Bildung von Hypothesen für vertiefende Forschungen anregen.

Schmidtchen schreibt in diesem Zusammenhang: »Wer trotz des Empfindens, daß zwischen Kirche und Gesellschaft ein Widerspruch besteht, zur Kirche geht, will ›nicht nur für heute leben‹«. Er will sich also an einem Jenseits, an einer Ewigkeit orientieren. Und er fährt fort: »Die Todesproblematik trägt zum Kirchenbesuch bei, wenn starke Diskrepanzen zwischen kirchlichem und gesellschaftlichem Wertsystem empfunden werden.«

Der Sozialforscher, dem mit hinreichender Klarheit vor Augen steht, daß er es bei den Gegenständen seiner Untersuchungen in der Regel nicht mit Sachverhalten zu tun hat, die der schönen Eindeutigkeit physikalischer oder chemischer Gesetze unterliegen, sondern mit dem sehr komplexen psychophysischen Lebewesen Mensch und dessen Beziehungen zu anderen, nicht minder wandelbaren und schwer zu durchschauenden Lebewesen, schätzt sich glücklich, wenn er für einen von ihm behaupteten Zusammenhang Stützen und Bestätigungen findet, die unabhängig davon, auf getrennten Wegen, ermittelt wurden.

Der Priester auf dem Friedhof

Eine Hilfe solcher Art liefert jener Teil der Umfrage, der sich mit der Einstellung der Katholiken zum Priesteramt, zu den von ihm (und nur von ihm) erwarteten Funktionen sowie der Möglichkeit der Beteiligung von Laien an bestimmten Akten der Seelsorge befaßte. Die »Entflechtung des geistlichen Amtes« wird, in begreiflicher Konsequenz des rasch sich verschärfenden Mangels an Priestern für die Seelsorge, seit einigen Jahren in großen und kleinen Zirkeln, auch in der breiten Öffentlichkeit diskutiert. – Leider geschieht dies manchmal in bedauerlicher Konfusion mit Problemen des (Weihe-)Diakonates, der »viri probati« und des Laienapostolates. Ein Ausdruck dieser Verwirrung ist die nicht selten zu hörende Meinung, die Weihe einer großen Zahl von Diakonen, deren Anstellung im kirchlichen Dienst und deren »Aufwertung« in der Liturgie usw. stellten gewissermaßen die Krönung dessen dar, was die »Laienbewegung« innerhalb der katholischen Kirche angestrebt hat. In Wirklichkeit hat gerade die Einführung des Diakonates

in der neuen Form nichts zu tun mit der von manchen Gruppen mit Nachdruck betriebenen Propaganda für eine institutionelle Anerkennung des »allgemeinen Priestertums aller Getauften«.

Zweifellos war es klug, daß die deutschen Bischöfe sich mittels der großen Umfrage-Aktion ein genaueres Bild von den Vorstellungen und Wünschen zu verschaffen suchten, die in dieser Sache beim Kirchenvolk bestehen; die Frage, inwieweit solchen Vorstellungen Rechnung zu tragen, inwieweit ihnen zu begegnen ist, steht ja auf einem ganz anderen Blatt. Um ganz sicher zu gehen, ist man auf zwei verschiedenen, jedoch komplementären Wegen an dieses Thema herangegangen: Man hat sowohl gefragt, welche Funktionen, die bisher von einem Priester wahrgenommen werden, nach der Meinung der Befragten in Zukunft von einem Laien ausgeübt werden könnten, als auch nach einzelnen Aufgaben, die bei einer »Entflechtung des geistlichen Amtes« unter allen Umständen beim Priester verbleiben müßten oder sollten.

Gewiß konnte es niemanden überraschen, wenn dabei zutage trat, daß eine große Mehrheit des Kirchenvolkes den Dienst in der kirchlichen Verwaltung, in der Caritas- und Fürsorgearbeit, im Bildungs- und Erziehungswesen (in und außerhalb der Schule) den Laien zusprach. Daran, daß in diesen Bereichen Laien als Funktionäre der Kirche tätig sind, hat man sich seit langem gewöhnt. Man hält das offenbar auch für richtig. Schwierigkeiten des Glaubensverständnisses oder der geschichtlichen Erfahrung stellen sich dabei nicht. Als eine Frucht der neueren Entwicklungen wird man es hingegen zu betrachten haben, daß eine Mehrheit der befragten Katholiken bereit ist, auch bei Wort- und Kommuniongottesdiensten in Gemeinden, »die keinen Priester haben«, den Laien an Stelle des Priesters fungieren zu lassen.

Beichtbören und Beerdigung

Das Bild ändert sich jedoch sehr gründlich, sobald das Feld der individuellen Seelsorge betreten wird, zumal wenn es um Funktionen geht, die mit der Spendung der Sakramente zu tun haben. Hier werden aus Mehrheiten »pro Laienersatz« sogleich drastische Minderheiten. Bei der Einzelbeicht sind es nur noch 7 Prozent, die auf den Priester verzichten wollen, obschon »die Messe lesen« immerhin bereits von 18 Prozent der Befragten als durch Laien möglich erklärt wird!

Die Spendung des Taufsakraments wird von 64 Prozent der Befragten als unverzichtbare Aufgabe des Priesters betrachtet.

Die hier genannten Zahlen müssen zum Nachdenken anregen. Sie zeigen schlimme Mißverständnisse und Lücken in der Kenntnis der Glaubenslehre auf, die von Religionsunterricht, Katechese, Erwachsenenbildung und Publizistik geschlossen werden müßten.

Zu den besonderen Überraschungen, die diese Umfrage-Aktion für die Auftraggeber wie für die Experten bereit hielt, gehört die Massivität, mit der eine starke Mehrheit der Befragten dem Laien die Erfüllung geistlicher Funktionen selbst an solchen Stellen verweigert, an denen diese Weigerung weder durch den sakramentalen Charakter der Funktion noch durch deren exklusiv-individuellen Vollzug begründet erscheinen kann. Dieser Fall betrifft das kirchliche Begräbnis. Genau drei Viertel der Befragten sind der Ansicht, daß ein kirchliches Begräbnis die Mitwirkung des Priesters erfordert. Nur 20 Prozent äußern die Meinung, auch ein Laie könne diesen Akt vornehmen. Auf die weitere Frage, ob eine Frau in diesem Falle den Priester ersetzen könne, antworteten sogar nur 10 Prozent positiv.

Auch bei Nichtkatholiken

Einzelergebnisse der kirchlichen Statistik aus dem außerkatholischen Bereich bestätigen den hohen Rang der Einschätzung, den das unter Mitwirkung des Geistlichen vollzogene kirchliche Begräbnis auch und gerade bei solchen Christen innehat, die von anderen, objektiv sicherlich wichtigeren Heilsangeboten ihrer Kirche keinen oder nur einen begrenzten Gebrauch zu machen pflegen.

In einer Erhebung über die kirchlichen Aktivitäten der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Bayerns in der Großstadtregion München (Stadt und Umland) 1973–1974 findet sich eine Aufstellung, aus der sich ablesen läßt, wie steil die Kurve der Nachfrage nach kirchlichen Amtshandlungen in diesen Jahren gefallen ist. Noch 1973 wurden fast 78 Prozent der aus rein evangelischen Ehen stammenden Kinder auch evangelisch getauft, 1974 waren es nur noch »etwa zwei Drittel«. Die Zahl der Trauungen ging sogar um 60 Prozent zurück. Um so stärker muß es beeindrucken, daß die Zahlen bei den kirchlichen Begräbnissen nicht nur nach wie vor absolut viel höher liegen, sondern auch eher ihre Konstanz bewahrt haben. Im Jahre 1974 wurden 84 Prozent der evangelischen Christen, die im Untersuchungsgebiet starben, auch kirchlich beerdigt. Der Lokalredakteur, der über diese Erhebung berichtete, überschrieb seinen Artikel mit dem tendenziösen, aber nicht ganz falschen Satz: »... nur am Grab bleibt der Pfarer gefragt«¹.

Psychosozialer Dienstleistungsbetrieb?

Nicht wenige Priester dürften geneigt sein, auf die hier mitgeteilten Befunde und die naheliegenden Schlüsse mit gemischten Gefühlen zu reagieren. Zu oft in ihrer Seelsorger-Laufbahn haben sie erleben müssen, daß der dringlich

¹ »Süddeutsche Zeitung« vom 26./27. 7. 1975.

vorgetragene Wunsch nach einem kirchlichen Begräbnis weniger mit der Religiosität des Verstorbenen oder mit der kirchentreuen Gesinnung der Hinterbliebenen zu tun hatte, dafür um so mehr mit der durchaus weltlichen Sorge um den guten Ruf der Familie in der breiten Öffentlichkeit. Dem Toten sollte sozusagen amtlich bescheinigt werden, daß er (vielleicht trotz seines allgemein bekannten Lebenswandels, seiner allgemein bekannten Zugehörigkeit zu einer kirchenfeindlichen Partei usw.) ein »ordentlicher Mensch« gewesen sei und seinen Platz auf dem Friedhof nicht ohne den Segen der für Tod und Jenseits zuständigen Instanz zu beziehen brauche.

Es kommt noch hinzu, daß die Routine der vielen, oft von geschäftigem Aufwand begleiteten oder in fast ebenso niederdrückender Verlassenheit sich vollziehenden Bestattungen auf einem Großstadt-Kirchhof zweifellos zu den strapaziösesten und auf die Dauer enervierendsten Erfahrungen gehört, die der Seelsorger machen muß.

Im Laufe der Zeit dürfte sich zwar so gut wie überall die Praxis eingespielt haben, daß der Priester den ihm mitgeteilten Wunsch der Hinterbliebenen nach einer kirchlichen Bestattung in der Regel erfüllt, ohne weitere Fragen als die nach der formalen Zugehörigkeit zur Kirche zu stellen, sofern daran überhaupt Zweifel bestanden. Das wird erleichtert durch den segensreichen Verzicht auf – womöglich biographisch bestimmte – Ansprachen des Priesters am offenen Grabe, durch die weise Beschränkung auf die vorgeschriebenen Gebete. Ich sage: in der Regel, denn es gibt selbstverständlich auch Grenzfälle und eindeutige Ausnahmen. Jedenfalls ist dies ein für viele Geistliche unbefriedigender Zustand, da er sie veranlaßt, wunschgemäß eine kirchliche Funktion zu erfüllen, obwohl sie den begründeten Verdacht hegen, daß diese aus nichtreligiösen Gründen und zu außerkirchlichen Zwecken erbeten wird.

Die Situation erscheint indessen nicht mehr ganz so eindeutig, sobald man der Frage nachgeht, welches die Motive derer sein mögen, die zwar nur selten oder nie »praktizieren«, mithin als »randständige Katholiken« gelten, aber nichtsdestoweniger der Mitwirkung des Priesters gerade an der kirchlichen Bestattung eine so außerordentliche Bedeutung beimessen.

Wo man an Gott denkt

Vielleicht kommt man dieser merkwürdigen Seelenlage etwas näher, wenn man noch einen dritten Ansatz der großen deutschen Umfrage-Aktion in die Betrachtung einbezieht.

Um aufzuhellen, warum Katholiken häufiger oder seltener den Gottesdienst besuchen, hat man diesem Thema viel Raum und Befragungszeit gewidmet. In einem eigenen Kapitel wollte man ermitteln, aus welchem Anlaß

die Befragten nach ihrer Erinnerung »am ehesten an Gott denken«. Bei der Repräsentativbefragung wählten 70 Prozent (über 16 Jahre alten) Katholiken aus einer vorgegebenen Liste die Antwort: »bei Trauerfällen«. Das ist die absolut höchste Zahl der Nennungen auf diese Frage; sie rangiert noch vor »während der Messe« (65 Prozent), »an Weihnachten« (63 Prozent), »bei familiären Festen« (54 Prozent) und vielen anderen.

Besonders interessant wird der Sachverhalt, wenn man die Antworten auf diese Frage aufschlüsselt nach dem »Grad der Kirchlichkeit« der Antwortenden. Hierbei zeigt sich nämlich, daß selbst die genaue Hälfte derer, die erklärtermaßen nie zur Kirche gehen, sowie nahezu zwei Drittel (64 Prozent) derer, die nach eigener Einschätzung nur selten zur Kirche gehen, sich dann an Gott erinnern, wenn sie mit einem »Trauerfall« konfrontiert werden. (Zum Vergleich sei die Zahl derer mitgeteilt, die aus der Liste der vorgegebenen Antworten das Stichwort »bei Kunsterlebnissen« auswählten; sie beträgt 5 Prozent. Man mag sich fragen, ob das vorwiegend mit der religiösen oder mit der ästhetischen Sensibilität der Befragten zu tun hat, überhaupt mit dem, was ihnen innerhalb und außerhalb des Kirchenraumes als »religiöse Kunst« präsentiert wird.)

Die Einstellung der Priester

Zur großen Umfrage-Aktion unter den deutschen Katholiken gehörten nicht allein die beiden vorhin erwähnten Befragungen, die schriftliche (Vollerhebung) und die (repräsentative) mündliche, sondern noch einige spezielle Untersuchungen. Eine davon erfaßte 1970/71 alle Welt- und Ordenspriester in der Bundesrepublik. Aus wohlüberlegten Gründen suchte man dabei herauszufinden, was die Priester ihrerseits von den Möglichkeiten und Grenzen einer »Entflechtung des geistlichen Amtes« hielten.

Dabei ergab es sich, daß nur ein knappes Viertel der antwortenden Priester (23,6 Prozent von 20 057) die eigene Mitwirkung an Beerdigungen für unaufgebbbar erklärte. Die Unterschiede in der Einstellung der verschiedenen Priestergenerationen erwiesen sich dabei als sehr beträchtlich: Ältere Priester (Weihejahre 1921–1925) halten zu 42 Prozent an der Beerdigung durch den Priester fest, jüngere Priester (Weihejahre 1961–1965) nur zu 10,3 Prozent.

Ungenutzte Chancen der Seelsorge?

Die Kluft, die sich hier auftut, könnte kaum breiter sein: zwischen dem von einer großen Mehrheit der katholischen Bevölkerung geäußerten Bedürfnis und dem dadurch mitgeprägten Bild des Priesters »wie er sein sollte«, auf der

einen Seite und der Selbsteinschätzung des Klerus, hinsichtlich seiner pastoralen Aufgaben auf der anderen Seite.

Dabei spielt es in einer solchen Betrachtung keine wichtige Rolle, daß es weder ein Kirchengebot noch eine besondere Heilserwartung gibt, die mit der Beerdigung durch den Priester verbunden wäre. Es kann auch keine entscheidende Rolle spielen, daß Priester, die der Meinung sind, sie könnten auf den Dienst am Grabe verhältnismäßig leicht verzichten, falls sie sich infolge Überlastung auf das ihrem Amt und ihrer Weihe Wesentliche zurückziehen müßten, in theologischer und kirchenrechtlicher Sicht dabei im Recht sind, während Laien, die dem nicht zustimmen wollen, das richtige Verständnis vermissen lassen, zumindest für notwendige Konsequenzen aus dem Mangel an Priestern.

In unserem Zusammenhang kommt es auf etwas anderes an: Wer den Zugang zu den Seelen sucht, namentlich zu den Seelen derer, die er im allgemeinen nie oder nur selten unter seinen Zuhörern antrifft, hat die beste, ja eine einzigartige Gelegenheit »bei Trauerfällen«. Der seelische Ausnahmezustand, in dem sich ein Mensch befindet, wenn er am Grabe eines Verwandten, eines Freundes, eines Nachbarn, eines Arbeitskollegen steht, schafft eine Bereitschaft, »an Gott zu denken«, die dem Wort dessen, der am Grabe betet und die Botschaft Jesu verkündet, Ohren und Herzen öffnet, die sonst verschlossen blieben.

Daß dies in besonderem Maße für solche Zuhörer gilt, die der Kirche eher fernestehen (Katholiken, die regelmäßig an Sonntagen zur Kirche gehen, denken ein klein wenig häufiger an Gott »während der Messe« als »bei Trauerfällen«), verleiht die Berechtigung, hier von einer apostolischen Gelegenheit erster Ordnung zu sprechen. Es ist daher ein ziemlich grotesker Widerspruch, wenn manche Geistliche, die nicht müde werden, von der »missionarischen Kirche« zu sprechen und daher ihre treukirchlichen Schäflein als weniger wichtig einstufen, von der traurigen Routine des Friedhofsalltags nichts wissen wollen und den Dienst am offenen Grabe, diese exzeptionelle Konkretion einer missionarischen Gelegenheit, dem Diakon oder dem Laien-Vorbeter überlassen möchten.

Störungen im Verhältnis von Priester und Gemeinde

Zugespitzt ausgedrückt, könnte man behaupten, daß die hier aufgewiesene Diskrepanz zwischen »Fremdbild« und »Selbstbild«, zwischen »Rollenexpectationen« und »Rollenverständnis« bezüglich des Priesters als des Repräsentanten der Kirche (der Gemeinschaft der Heiligen diesseits und jenseits des Tores, das Sterben genannt wird) beim Vollzug des Ritus der Beerdigung durchaus den Wert eines Symptoms für eine tieferliegende Störung des Verhältnis von Priester und Gemeinde besitzt.

(Hinsichtlich der Predigt lassen sich übrigens ganz ähnliche Beobachtungen machen, wenn man die Erwartungen der befragten Katholiken den Meinungen und der Selbsteinschätzung der befragten Priester gegenüberstellt.)

So drängt sich die Vermutung auf, daß es noch weitere, vielleicht sogar wichtigere Differenzen gibt, über die wir Genaueres erfahren müßten, um Unbehagen und Entfremdung zwischen Priester und Gemeinde aufhalten oder verhüten zu können.

Wahrscheinlich käme auch mehr und Aufschlußreicheres heraus, wenn man bei der Suche nach Gründen, die in den letzten Jahren eine sprunghaft ansteigende Zahl von Katholiken zum formellen Austritt aus der Kirche bewogen haben, an solchen Differenzpunkten zwischen Hirt und Herde ansetzen wollte, statt weiterhin in vordergründigen Störfaktoren wie der Kirchensteuer herumzustochern.

So verständlich und in der Sache richtig es einerseits auch sein mag, wenn Priester sich dagegen wehren, als bloße Erfüllungsgehilfen eines womöglich magisch verstandenen Ritus, als Vollzugsbeamte eines psychosozialen oder psychohygienischen Dienstleistungsbetriebes mit metaphysischer Dekoration betrachtet und auf Nachfrage eingesetzt zu werden, so unstatthaft wäre es andererseits, wollte man die erkannte Diskrepanz zwischen den Erwartungen einer Mehrheit des Kirchenvolks und dem Bild, das die Priester von sich und ihren Aufgaben in sich tragen, in einem so wichtigen, für die Wirksamkeit der Kirche so zentralen Bereich einfach auf sich beruhen und womöglich weiter wachsen lassen, jedenfalls nicht aufarbeiten.

Die vertikale Dimension

Das offene Grab wie der nutzlose Kirchturm weisen in eine Richtung, die senkrecht steht zur allgegenwärtigen, den Alltag beherrschenden Waagrechten der immer dichter um uns sich schließenden Gesellschaftsbeziehungen. Da liegt auch der Ort, von dem aus die Frage nach der Priesterkleidung, die heute einer schwer verständlichen Beliebigkeit überantwortet ist, noch einmal überdacht werden sollte.

Ob es die Soutane, die Soutanelle, der Clergyman oder überhaupt ein Gewand von schwarzer Farbe sein soll, ist eine erst in zweiter Linie zu diskutierende Frage. Wer sich davor fürchtet, daß der Priester als »Totenvogel«, als »schwarzer Mann«, als »sac de charbon« apostrophiert wird (es lassen sich übrigens schlimmere Bezeichnungen denken), der mag eine andere Signalfarbe für besser halten. Weit wichtiger ist, daß das Verlangen, der Priester solle als solcher ohne Schwierigkeit erkennbar sein, als legitim und als sinnvoll anerkannt wird. Wenn dies geschehen ist, müssen Wege gesucht werden, auf denen diese Erkennbarkeit des Priesters in der Öffentlichkeit durchzu-

setzen ist, auch gegen den Wunsch so vieler nach Anonymität, nach der Chance des Untertauchens in der Flut. Das entspricht nicht allein der Rationalität einer allzeitigen Präsenz und Dienstbereitschaft des Seelsorgers, die sich von einer Achtstundentag-Mentalität grundsätzlich unterscheidet, sondern auch dem Herausgehobensein der priesterlichen Existenz und der Zeichenhaftigkeit des Priestertums selbst.

Die unfreundliche Anrede, die schnippische Bemerkung, selbst die aggressive Belästigung bestätigen diesen Rang, wenn auch widerwillig, auf ihre Weise. Sie scheinen jedenfalls eher Respekt vor einer unbegriffenen (und vielleicht unbegreiflichen) Wirklichkeit auszudrücken, als das peinlich-erstaunte Hochziehen der Brauen, das aufzutreten pflegt, wenn es sich herausstellt, daß der unauffällige Herr in Sacco und Schlips, der in der Ecke des Abteils saß und so interessiert-freundlich zugehört hat, Priester ist.

Der Tod als Mahner zum Sinn

Möglicherweise war es ein Fehler, daß Amtsträger und Organisationen der Kirche in früheren Zeiten so großes Gewicht auf die »Kulturleistungen des Katholizismus« gelegt haben. Als Antwort auf die Angriffe einer religionsfeindlichen Aufklärung, deren Fähigkeit zum historischen Denken unterentwickelt war, hatte diese starke Betonung kulturell-zivilisatorischer Nebenvirkungen der christlichen Mission gewiß ihren guten Sinn; schließlich waren es nicht die angegriffenen Katholiken, die den Namen »Kulturkampf« erfanden.

Aber gerade wenn man die Einseitigkeiten einer solchen, aus der Defensive geführten Argumentation erkennt und kritisch bewertet, kann man nicht umhin, sich und der eigenen Gegenwart ähnlich besorgte Fragen zu stellen:

Sind wir heute in der Gefahr, den humanitären, sozialtherapeutischen, den Abbau von Aggressionen bewirkenden Nebeneffekt kirchlichen Tuns und Lassens zu weit in den Vordergrund unseres Denkens zu rücken? Sind wir dabei in der Gefahr, die Möglichkeiten zu überschätzen, die kirchlichen Einrichtungen und Veranstaltungen, zumal solchen, die zu ganz anderen Zwecken geschaffen wurden, bei der Erfüllung solcher Aufgaben zu Gebote stehen? Fängt das vielleicht schon »ganz oben« an, wenn ein Repräsentant des Papstes, ein Erzbischof, das Präsidium einer »Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa« ausübt; wenn der »Staat der Vatikanstadt« sich vertraglich verpflichtet, an der Verbreitung von Atomwaffen nicht mitzuwirken?

Die fatale Neigung, sich an allem zu beteiligen, was des Beifalls einer breiten Öffentlichkeit gewiß zu sein scheint, auf keinen Fall eine Gelegenheit zu versäumen, bei der man sein »Image verbessern« könnte – alles natürlich

in der besten Absicht und zum vermeintlichen Wohl der Kirche –, das nimmt an der weniger gut informierten und schlechter beratenen Peripherie entsprechend groteske Züge an. Daß die Kirche dabei Moden unterliegt und, ob sie will oder nicht, von den zyklischen Erregungen des Zeitgeistes miterfaßt wird, macht die Sache nicht besser. Auch die hektische Imitation weltlicher Zauberformeln wie »Planung« schützt nicht vor Fehlern; wieviele kirchliche Kindergärten, kürzlich noch als vordringlichstes Desiderat einer zukunftsgerichteten Seelsorge gepriesen, werden alsbald leer stehen, wenn der »Pillennick« in der Geburtenkurve sich voll auswirkt?

Katastrophenhilfe wie Behandlung von Rauschgiftsüchtigen setzen einige spezielle Kenntnisse und Fähigkeiten voraus. Der Pfarrgemeinderat, der hier plötzlich das ganz große Elend entdeckt und sich zu dessen Beseitigung aufgerufen fühlt, mag voll guten Willens stecken, kompetent wird er hierdurch nicht. Auch die Erkenntnis, daß die kommunale Fürsorge und das Rote Kreuz manche Dinge einfach besser können als der Pfarrhelfer oder der Vatikan, kann ein Zeichen christlicher Demut sein.

Viktor E. Frankl hat festgestellt, daß unter den Beweggründen, die bei der Mehrheit meist jugendlicher Menschen den Entschluß zum Selbstmord herbeigeführt haben, so gut wie immer das lähmende Gefühl, das Leben habe keinen rechten Sinn mehr, die Hauptrolle spielte. Weder äußere Not noch Familienschwierigkeiten, weder Krankheit noch Zukunftssorgen waren ausschlaggebend. Wer die Lage der nachkonziliaren Kirche in den von politischer Unterdrückung verschonten Ländern betrachtet, den Rückgang der Priesterberufe, die Verringerung des Sakramentenempfangs, das Aussickern der Ordensleute aus den Schulen, Krankenhäusern und Altersheimen, das Nachlassen der Aktivitäten in der außerordentlichen Seelsorge, zumal in der Jugendarbeit, das resignierte Hinnehmen von Spannungen und Spaltungen, die gelegentlich selbsterstörerische »Kritik an der Kirche«, das masochistische Aufwühlen historischer Schuld- und Belastungszusammenhänge, die stümperhaft-naiven Versuche zur kirchlichen »Vergangenheitsbewältigung« – wer dies alles im Blick hat, kann kaum umhin, sich zu fragen, ob hier nicht ein Todestrieb am Werke ist, der seinerseits nur dadurch zu erklären wäre, daß auch die Glieder der Kirche weithin den Sinn des Ganzen nicht mehr erkennen, nicht mehr glauben, nicht mehr sich vergegenwärtigen können. In der Tat: Wozu die ganze Anstrengung eines an christlichen Normen ausgerichteten Lebens, wenn das gleiche Ziel auch auf andere, bequemere Weise erreicht werden kann? Wenn niemand so recht weiß, wo der Himmel liegt, und es darauf auch gar nicht ankommt, weil das Gutsein hienieden viel wichtiger ist?

Mit anderen Worten: Auch in der Kirche sollte man sich vom Gedanken an den unvermeidlichen Tod hin und wieder anregen und ermutigen lassen, das Eine, Notwendige der Botschaft Jesu fester in den Blick zu nehmen. Die

Kirche selbst braucht dringend das Ärgernis nutzloser Kirchtürme, die öffentliche Ruhestörung durch Glockenläuten und den Anblick eines Totenwagens, der durch die Straßen rollt. Der Tod hat auch sie an den eigentlichen Sinn ihres Pilgerns über diese Erde zu mahnen, damit sie in der Geschäftigkeit ihres philanthropischen Betriebs, unter dem Erfolgszwang ihrer sozial-nützlichen Einrichtungen und in ihrem Eifer, die Rockschöße des Zeitgeistes nicht aus den Händen zu verlieren, die Priorität der vertikalen Dimension nicht vergißt.

Das sterbende Kind

Von Hans Asperger

Ich beginne mit der Beschreibung einer für mich recht unheimlichen Tatsache: Das Sterben, früher als die vom Gesetz des Lebens bestimmte Vollendung des menschlichen Daseins verstanden, in großen Werken der Dichtung in all der Weihe dargestellt, die es haben kann, heranwachsenden Menschen, wenn sie es bei Angehörigen oder sonstwie erlebt haben, unvergeßlich und persönlichkeitsprägend, Beispiel und Mahnung, das eigene Werden und Sein bestimmend – dieses Sterben erfährt heute eine ganz andere Wertung: es ist *tabuisiert* worden! So viele Tabus sind heute gefallen, vor allem das der Sexualität. Dafür ist aber Tod und Sterben zu einem großen Tabu geworden: man will es nicht wahrhaben, verdrängt es, man will nichts davon hören, nichts sehen; man stirbt nicht mehr daheim im Kreis der Lieben, ihrer Anteilnahme und ihres Trostes gewiß bis zum letzten noch bewußten Augenblick, sondern im Krankenhaus, von allen, selbst von den Ärzten allein gelassen, hinter einem Paravent oder im Abstellraum, damit die anderen Kranken keinen Schock davontragen.

Und doch war der Tod wohl kaum jemals so gegenwärtig wie heute. Das bezeugen die schaurigen und trostlosen Schilderungen allenthalben in der modernen Literatur, das bezeugen auch die krampfhaften Verdrängungsmechanismen der Menschen, die Neurosen, die um dieses Problem kreisen. Zahlreiche Tagungen und Vorträge, eine große Literatur finden Hörer und Leser, die da Trost und Heil suchen.

Wenn hier ein Kinderarzt von fünfzigjährigen Erfahrungen mit Kindern, und eben auch mit sterbenden Kindern spricht, so tut er das zum Trost von Eltern, welche ein Kind verloren haben, aber auch deshalb, um daran das allgemeine Problem von Tod und Sterben zu exemplifizieren. Auf den ersten Blick erscheint es ganz unangemessen, dieses Thema überhaupt anzugehen. Das Panorama der kindlichen Morbidität und Mortalität ist durch die Fortschritte der modernen Medizin so sehr verändert, kindliche Todesfälle sind so selten geworden, daß die Problematik in dieser Zeit unaktuell erscheint.

Dafür sollen einige Beispiele gegeben werden. Starb bis weit in die Neuzeit hinein jedes zweite Kind vor Erreichen des ersten Lebensjahres (Säuglingssterblichkeit 50 Prozent), so war um die Wende zum zwanzigsten Jahrhundert diese Zahl erst auf 20 Prozent gesunken. Erst den Methoden der aufblühenden, ihrer Mittel sicher werdenden Kinderheilkunde gelang es, die Säuglingssterblichkeit in den Dreißigerjahren auf 4 Prozent zu senken (was damals als eine nicht mehr verbesserungsfähige Ziffer erschien); heute steht

diese Zahl aber in vielen Ländern bei zwei, ja in einigen westeuropäischen Ländern bei einem Prozent oder wenig darüber. Und noch günstiger ist die Lage in den weiteren Kinderjahren: die Kinderkrankheiten, die früher einen hohen Todeszoll forderten, sind verschwunden oder gut behandelbar geworden. Noch nie in der Geschichte waren die Kinder, aufs Ganze gesehen, so gesund wie heute.

Diesen so günstigen Fakten müssen aber andere gegenüber- und entgegen- gestellt werden. Das Panorama der kindlichen Krankheiten hat sich geändert: relativ vermehrt und daher in den Vordergrund getreten, aber auch absolut häufiger geworden sind die kindlichen Malignome – bösartige Geschwülste, zu denen auch die Leukämien zu zählen sind, aber auch andere schwere chronische Krankheiten. Das stellte eine »Herausforderung« für die moderne Medizin dar. Es wurden höchst aufwendige und eingreifende Behandlungsmethoden gefunden, die nun tatsächlich in der Mehrzahl der Fälle das Leben verlängern, den Kindern sogar geraume Zeit ohne Beschwerden schenken, ja in einzelnen Fällen zu einer Dauerheilung führen (das erfüllt einen Arzt, der aus früherer Zeit die Hoffnungslosigkeit dieser Krankheitsbilder kennt, mit Ergriffenheit).

Für die größere Zahl dieser Kinder bedeutet das aber doch hinausgezögertes Leiden – und schließlich Versiegen und Tod. Das müssen wir verantwortlich auf uns nehmen – um des einzelnen Kindes willen, auch wegen der Eltern, denen (später noch in der Erinnerung verklärt) diese letzte Zeitspanne des Zusammenlebens geschenkt wird; aber auch deshalb, weil wir um des wissenschaftlichen und therapeutischen Fortschritts willen proben und erproben müssen.

Daraus aber ergibt sich ein erschütterndes Faktum. Die Klinik, das wissenschaftliche Zentrum, das solche Fälle wegen möglichst umfassender Erfahrungen an sich zieht und dann auch bis zum Ende betreut, sieht heute mehr sterbende Kinder als früher. Das ist für alle, die hier arbeiten, eine schwere seelische Belastung. Aber es führt einen auch in die tiefsten, unheimlichen Tiefen der menschlichen Existenz, öffnet einem die Augen für diese Grenzsituation, bringt einen, den Arzt wie die Schwester, zum Nachdenken über den eigenen Weg, das eigene Ziel. Wir wollen uns auch hier fragen, ob wir daraus ganz allgemein etwas über den Menschen lernen können.

In dem Werk, das die beiden deutschen Pädagogen Jan Daniel Georgens und Heinrich Marianus Deinhardt über ihre Erfahrungen in einem Heim für gestörte Kinder in Baden bei Wien geschrieben haben und das den Titel »Die Heilpädagogik« trägt (damit war, in Österreich, das schöne und stolze Wort »Heilpädagogik« in die Welt getreten) – in diesem Werk liest man den erstaunlichen Satz: »Die geistige Entwicklung des Kindes soll die geistige Entwicklung der Menschheit wiederholend darstellen.« Dieser Satz, 1861 geschrieben, nimmt um dreißig Jahre das »biogenetische Grundgesetz« Ernst

Haeckels vorweg, daß nämlich die Ontogenese, die Entwicklung des Einzelwesens, die Phylogenese, die Stammesentwicklung, rekapituliere, daß sich aber in der Ontogenese bereits die ganze Entwicklung zeige, auch schon in frühen Stadien.

Dieses Gesetz läßt sich auch auf das Sterben anwenden: der Tod des langsam dahinsiehenden Kindes und der des Erwachsenen und gar des alten Menschen verläuft sehr ähnlich: in der weitaus größten Zahl, besonders bei chronischen Krankheiten, waltet eine Gnade der Natur: die Kräfte des Körpers wie des Geistes versiegen langsam, das Bewußtsein umdämmert sich und ist schließlich ganz aufgehoben, alle Schmerzen hören auf – und schließlich verlöscht das Lebenslicht, wie eine ganz abgebrannte Kerze (dieses Bild wird denn auch im Märchen wie in der Dichtung oft gebraucht).

Dabei scheint oft ein biologisches Gesetz auf: das »primum oriens«, das heißt: die phylogenetisch und ontogenetisch ältesten, am frühesten auftretenden und daher am stärksten eingewurzelten Funktionen des Zentralnervensystems sind es auch, die am längsten aushalten, am spätesten absterben, während die jüngsterworbenen Funktionen zuerst erlöschen. So fällt die Motorik zurück auf nicht mehr willensgeleitete, unbewußte, nicht mehr vom Großhirn, sondern von tiefen Hirnzentren innervierte, automatische Funktionen (»Flockenlesen«). Das Bewußtsein jedoch fällt sehr viel früher aus, damit aber auch die Leidensfähigkeit und die Kritik über die eigene Lage. Was für Konsequenzen für die Lebensführung des mündigen Menschen sich daraus ergeben, das soll uns noch beschäftigen.

Des allgemein-menschlichen Verständnisses wegen erscheint es förderlich, der Frage nachzugehen, wie sich im Kind das Wissen vom Tod entwickelt, wie jenes Bewußtsein in ihm entsteht, welches das Leben des zur Selbsterkenntnis gereiften Menschen so sehr prägt, daß Heidegger und in ähnlicher Weise Kierkegaard das menschliche Leben »Sein zum Tode« nennen, in allem Denken und Handeln, in unzähligen Konsequenzen hingeordnet auf den Tod.

Das Kleinkind weiß nichts vom Tod. Es ist noch nicht inne jener zentralen Funktion des »Zeit-Habens«, das aus vielen Erlebnissen, die da ihre Engramme hinterlassen, erwächst; eben damit ist auch das Bewußtsein, daß Zeit abläuft und unerbittlich zu Ende geht, aufs engste verbunden. »Tot-sein« ist für das Kleinkind nur »Weg-sein«, das wird von ihm nicht nur Menschen, sondern auch Tieren und selbst Sachen zugelegt, wird oft in magisch-animistischer Weise verarbeitet. Mit dem Reifungssprung zum Schulalter, der ja mit Abstraktion, mit Begriffsbildung verbunden ist, tritt die Realität von Tod und Sterben in das Bewußtsein des Kindes, von Gesprächen, von persönlichen Erlebnissen angeregt, manchmal auch schon aus eigenen Leiden erwachsend.

Das wird nun in sehr individueller Weise verarbeitet. Und in wenigen Dingen bezeugt sich Individualität so deutlich wie eben darin. Das Denken

Rilkes, der selber einen langen und qualvollen Tod an Leukämie sterben mußte, kreiste durch viele Jahre um das Problem, daß jeder seinen eigenen Tod sterben müsse und solle (klassisch dargestellt in dem Roman »Malte Laurids Brigge«). Und Sigmund Freud, der auch an einem Malignom, einem Kehlkopfkrebs, langsam starb, war erfüllt von der Konzeption eines »Todestriebs« als Antipoden des Lebenstriebes, des Lustprinzips.

Die Verarbeitungen solcher, sichtlich tief in der menschlichen Existenz begründeter Gedanken sind auch im Kindesalter vielfältig. Da findet sich neurotische Angst, mit sehr verschiedenen Symptomen (es wäre oberflächlich, dafür nur ein »zufälliges« äußeres Erlebnis verantwortlich zu machen, das bei einem normalen Kind rasch und narbenlos »überwachsen« würde, vielmehr erscheint uns eine konstitutionelle Angstbereitschaft, vorgegeben vor dem Erlebnis, ja dieses »anziehend«, als wesentlich); auch im Kindesalter kann diese Angst, deutlich die Angst vor dem Tod, den eigenen oder den von Angehörigen durchscheinen lassend, hypochondrische Züge annehmen. Das Leben strömt nun nicht mehr in Fülle und in Freiheit dahin, wobei das Unbewußte dem bewußten Erleben dient, sondern es ist alles durch düster drohende Zwänge eingeengt.

Ebenfalls Freudsches Konzept ist die Erkenntnis, daß menschliche Gefühle immer »ambivalent«, in sich widerspruchsvoll sind. Damit wird freilich uraltes Menschheitswissen ausgesprochen (»odi et amo«, Catull, »in aller Liebe Widerstreit«, Richard von Schaukal). Und eben das gilt auch vom »Todestrieb« mit seinen düsteren Lockungen. Das bringt auch im Kindesalter und vor allem in der Pubertät hohe Gefahr mit sich: in der letztgenannten Entwicklungsphase gibt es die höchste Selbstmordziffer. Das kann begründet sein in den Spannungen, die in dieser schwierigen Zeit liegen und nicht bewältigt werden können (wobei die auslösenden Anlässe manchmal entsetzlich banal sein können), kann durch im Charakter begründete Gefühlsabwegigkeiten verursacht sein – in depressiven Verstimmungen, gerade in der Pubertät auftretend, seien sie nun endogen, von innen kommend, oder exogen, oder aber durch eine »schizoide« Charakterartung (Gedankenspielerereien über die Vergeblichkeit und Sinnlosigkeit des Daseins erfüllen immer mehr das Erlebnisfeld, während jene andere Seite der Persönlichkeit, von der Faust sagt, daß sie »mit klammernden Organen« den Menschen ans Leben binde, die emotionelle Seite also, nicht angelegt ist oder ihre Bindungsmacht verloren hat), oder schließlich durch einen schizophrenen Prozeß, ebenfalls in der Pubertät am häufigsten beginnend: der Zufall der Persönlichkeit, was das Wesen dieser Krankheit ausmacht, bewirkt eine solche Verzweiflung am Leben, daß die Flucht in den Selbstmord als logische Folge erscheint.

Aber zurück zum eigentlichen Thema: der Schilderung kindlicher Todesfälle infolge – chronischer – Krankheiten! Hier sei von einer Erfahrung gesprochen, die mich und meine Mitarbeiter in langen klinischen Jahren sehr

ergriffen hat. Sie handeln von Kleinkindern mit Leukämie (aber auch mit anderen Todeskrankheiten).

Diese Kinder waren von Anfang an, also lange vor dem Auftreten der ersten Krankheitssymptome, in ungewöhnlicher Weise vorentwickelt, nicht nur – und auch nicht alle – auf intellektuellem Gebiet, sondern vor allem in der moralischen, menschlichen Reife, im Verstehen anderer, in einer Güte, die ja sonst Kleinkindern gar nicht eignet, in unkindlicher Rücksichtnahme auf andere. Unbeantwortbar bleibt die Frage nach der Kausalität solcher Persönlichkeitsbilder: hat eine so feine seelische Differenzierung die Vitalität und damit die Abwehrkräfte gegen die Krankheit geschwächt – oder aber steckte die Krankheit schon lange vor den ersten erkennbaren Symptomen in dem Kind und führte zu einer so »morbiden« seelischen Feinheit? Solche Fragen sind nie zu beantworten! Aber auch diese zarten Blüten verwelken im letzten Krankheitsstadium. In den Mitarbeitern der Klinik wie in den Angehörigen blieb jedoch eine verklärte Erinnerung, welche den Schmerz über den Verlust – wohl nicht aufhob, aber in ein Gleichgewicht brachte.

Aus solchen Erlebnissen erwuchs die Erkenntnis, daß Vollendung eines Lebens nicht, oder nicht nur, eine Funktion langer abgelaufener Zeit ist, sondern aus innerer Gesetzlichkeit kommt, die wir freilich nicht zu durchschauen, nur ahnen können. »Früh vollendet, hat er viele Jahre erreicht« – dieses Psalmwort drückt dieselbe Wahrheit aus. Daß also Ende und Vollendung schon in jungen Jahren eintreten können, diese Tatsache hebt eine allzu schematische Vorstellung auf, daß die Phasen Kindheit, Jugendalter, Erwachsensein und Greisenalter nacheinander abrollen müßten – und stellt das Kind als eigenwertig, seinen Sinn in sich selbst tragend, in die Reihe des Lebendigen (Kinder sind ja auch nie unser Eigentum; wir haben sie zu leiten, solange sie das brauchen, haben sie zur Freiheit zu führen, sobald sie nur diesen Weg beschreiten können).

Ein zentraler Punkt unserer Erörterungen ist die Frage, wie das todgeweihte Kind sein eigenes Sterben erlebt. Was darüber zu sagen ist, muß wohl konfrontiert werden mit dem bereits klassischen Werk von Elisabeth Kübler-Ross: »On death and dying«¹. Von einfühlsamen Beobachtungen ausgehend und diese souverän beschreibend, ist dieses Werk zu einer »Schule des Sterbens« geworden, das vielen entscheidende Hilfe zu geben vermochte. Die Autorin fand, daß gesetzmäßig in den Schwerkranken typische Stadien aufeinander folgten: zuerst die Verleugnung, das Bezweifeln, das Nicht-wahrhaben-Wollen der Krankheit; dann der Kampf gegen das Schicksal, der Neid auf die Gesunden, eine Selbstquälerei und ein Quälen der Umgebung, ein Feilschen um Aufschub; und schließlich als Ziel, aber nicht von jedem erreichbar, ein friedliches Sich-Ablösen von Menschen und Dingen, ein Annehmen

¹ New York 1969, deutsche Übersetzung: »Interviews mit Sterbenden«. Stuttgart/Berlin 1974.

der Gegebenheiten des Lebens, ob von Gott, ob vom Schicksal, dem »gezwungenen Zwang« (Carl Spitteler).

Daß beim Kind eine so gesetzmäßige Aufeinanderfolge seelischer Entwicklungen nicht zu beobachten ist, das ist verständlich. Es hat nicht eine solche Fülle von Erfahrungen, von Vergleichen, von Selbsterkenntnis; es lebt noch viel mehr im Augenblick, es weint vor Schmerzen, aber seine Stimmung bessert sich rasch, wenn der Schmerz vorbei ist. Andererseits wissen oder ahnen Kinder, zumal wenn sie von der eben geschilderten frühreifen Art sind, manchmal schrecklich viel von ihrem Schicksal, auch – oder gerade – wenn die Erwachsenen es vor ihnen verbergen wollen (und diese sind oft geradezu mit Blindheit geschlagen, was alles Kinder aus Gesprächen, aber auch aus Verschweigen-Wollen mitbekommen). Manchmal vermögen die Kinder es auch in ihren Zeichnungen zu gestalten, was ihnen bevorsteht, während ihnen das Wort fehlt.

Aber gerade weil die Kinder ihren Zustand nicht so rationalisieren können, weil also ihre Angst ungeformt bleibt und nur dumpf droht – quält sie um so mehr. Und oft haben sie ein untrügliches Gespür dafür, daß etwas höchst Gefährliches im Lauf ist, das man ihnen verbergen will. Sie haben es allzu oft erfahren, daß man von den Erwachsenen keine wahre Antwort erhält. Sie schweigen darum, verkriechen sich in sich selber – und werden so in jene Einsamkeit gedrängt, die bei einer schweren Krankheit auch den Erwachsenen von Welt und Menschen isoliert.

Hier ist ein Faktum anzuführen, das auf den ersten Blick erstaunlich erscheinen mag. Man würde erwarten, daß todkranke Kinder häufig »psychosomatische« Symptome produzieren, daß also die äußerste Not und Bedrängnis – über das vegetative Nervensystem – Krankheitserscheinungen an den körperlichen Organen hervorruft (von der *Psyche* zum *Soma*, dem Körper, »psychosomatisch« also). Tatsächlich kommt das aber selten vor. Ist es vielleicht so, daß die existentielle Not das todgeweihte Kind in einen so unerbittlichen Ernst stellt, daß das psychosomatische Symptom, das doch etwas von Schein an sich hat (gewiß nicht klar gewußt und gewollt), nicht adäquat ist?

Nun kommen wir zu einem sehr wesentlichen Unterschied zwischen dem sterbenden Kind und dem langsam sterbenden Erwachsenen. Dieser ist im Abschied schrecklich allein, auch gegenüber der geliebten Frau, dem geliebten Mann, dem Freund. Das Kind steht aber noch in engster »biologischer« Bindung an seine Eltern, besonders die Mutter. Diese wäre in vielen Fällen fraglos bereit, ihr eigenes Leben für das des Kindes zu opfern, wenn das hülfe. Sie stirbt irgendwie mit, stirbt das Kind. Erschütternd hat das in der Kunst Ausdruck gefunden – in Bildern der Käthe Kollwitz, in unvergeßlichen Gedichten, »Kindertotenliedern«. So machen die Eltern an ihrem Kind alle jene Stadien des Leidens mit, die Frau Kübler-Ross beschreibt: Zweifel,

Schock, Empörung und Auflehnung, gegen Gott und gegen die Medizin, die Ärzte. Da die Mutter ihre Ängste und Leiden am Leiden des Kindes kaum verbergen kann, wird das Kind, das so spürt, wie es um es steht, erst recht mit Hoffnungslosigkeit erfüllt – und da ist schwer zu helfen!

Auch die Geschwister des sterbenskranken Kindes werden in eine schwierige Lage gedrängt. Es erwacht in ihnen Eifersucht auf das Kranke, das alle Fürsorge, alle Gefühle der Eltern auf sich zieht – das kann sich in den Geschwistern bis zum Haß steigern, was dann wieder zu Schuldgefühlen führt –, es erwacht aber auch Scheu vor dem Numinosen, welches das in die Ferne des Sterbens rückende Kind ausstrahlt und das beim Zurückbleibenden schwere Angst verursachen kann. Und auch da wird jede Hilfe schwierig (bis dann freilich die Überlebenden auch diese Wunde »überwachsen«).

So sind wir zum Ziel unserer Erörterungen gekommen: welche Hilfe kann in dieser Situation, die ja durch Hilflosigkeit bestimmt ist, geboten werden? Wir haben damit begonnen, die Änderung unserer Einstellungen und unseres Verhaltens dem Tod gegenüber zu beschreiben. Während man heute die Gegenwart, Allgegenwart des Todes zu verdrängen sucht – in Wirklichkeit ohne Erfolg –, war man sich früher dessen ganz gewiß und machte das auch aussprechbar. Das war so seit Beginn des Abendlandes, seit den unvergeßlichen Gesprächen, da an seinem letzten Tag Sokrates für sich und die Seinen die Gewißheit des Weiterlebens nach dem Tod erkämpfte. Das wurde in eine größere Sicherheit und Tiefe erhoben im christlichen Äon – aber auch da war es von jedem einzelnen zu erringen, als ganz persönliche sittliche Leistung. Diese Überzeugung ist heute weitgehend geschwunden, und daraus entspringt zweifellos die ganze Misere in der Todesproblematik.

Frau Kübler-Ross versucht Wege aus diesem schrecklichen Dilemma aufzuzeigen – einmal auf rationale Weise: man muß dem Schicksal ins steinerne Antlitz schauen, das Sterben als zum Leben gehörig, als naturgemäßes Ende erkennen und akzeptieren, muß versuchen, auch den Sterbenden zur Anerkennung dieser unabänderlichen Tatsache zu führen. Aus dem angeführten Werk geht aber deutlich hervor, daß das nicht ohne Gemüt, ohne Herz geschieht: man nimmt sich Zeit für den Kranken, zeigt ihm, mit Worten und noch besser ohne Worte, seine Anteilnahme, teilt mit ihm die Trauer: »sunt lacrimae rerum«, »die Dinge haben ihre Tränen«, das ist seit Vergil, dem »Vater des Abendlandes«, ein echter Trost. Nur der erstarrte Schmerz, die versteinerte Verzweiflung ist für den Menschen gefährlich, der sich in Tränen lösende Schmerz hat etwas Heilendes.

Die Mutter, die am Bett des schwerkranken Kindes sitzt, seine Hand hält, ihm etwas vorsagt oder vorsingt (dabei geht es nicht mehr um »sachlichen« Wortinhalt, sondern um uralten Ammenlaut, aus größeren Tiefen kommend denn aus der intellektuellen Schicht) – die Mutter hilft damit dem Kind wirklich in seiner Not. Sie hilft ihm, solange es noch klar ist und nun erfährt,

es sei in seinem Leiden nicht verlassen, sie begleitet das Kind aber auch in seinem Hinüberdämmern. In allen Stadien des Abscheidens wird sie ihm gemäß.

Der Verlauf der langsam zum Tode führenden Krankheiten, von denen wir hier handeln, ist ein Drama, das sich auch und mit großer Intensität im Geist des Kranken abspielt – mit der immer klarer werdenden Erkenntnis des Unabänderlichen, was so recht zur *conditio humana* gehört, mit der Möglichkeit, in den finsternen Abgrund der Verzweiflung zu stürzen, aber auch der Möglichkeit, zu höchster menschlicher Vollendung zu reifen und damit in Wirklichkeit den Tod zu überwinden. Zur menschlichen Existenz gehört es, daß der einzelne Hilfe sucht bei der Gemeinschaft – und daß diese dazu verpflichtet ist, diese zu gewähren, für den andern mitmenschlich zu sein. Wie das gelingen kann, das muß der Inhalt unserer abschließenden Erörterung sein.

Es ist eine schwierige Frage, der man aber nicht ausweichen darf: Sagt man dem Kind die Wahrheit über seinen Zustand? Wann und wie? Und wie sagt man es den Eltern? In diesem Punkt ändern sich, so meine ich, die Einstellungen. Früher schien es ausgemacht, daß das Richtige die »barmherzige Lüge« des Arztes und der ganzen Umgebung wäre. Es würde den Kranken nur in schwere Angst stürzen, sagte man ihm die Wahrheit, ja es werden Fälle angeführt, wo dieser Schock den Kranken zum Selbstmord getrieben hatte. In der heutigen geistigen Situation neigt man aber eher dazu, die Wahrheit oder ein Stück davon zu sagen – aber doch nur unter bestimmten Voraussetzungen: daß man den Patienten sehr genau kennt und daher weiß, welche seelische Kraft man ihm zutrauen kann (was dann ein Erweis hoher Achtung ist, die man ihm zollt, was ihn aber wiederum hebt und stützt!) und daß man andererseits bereit ist, an der Seite des Kranken zu stehen, seinen an die Grenzen des Menschlichen tastenden Fragen standzuhalten, ihn nicht im Stich zu lassen, sich hier als wahrer Menschenführer zu bewähren.

Es ist klar, daß in der weitaus größten Zahl der Fälle bei Kindern diese Forderungen unerfüllbar sind. Nur selten wird das Kind auch so unerbittlich fragen, daß ihm geantwortet werden müßte. Wenn es das aber tut – und bei so frühreifen, hochdifferenzierten Kindern, die ich vorhin geschildert habe, kann das einmal zutreffen –, dann verdient es Antwort, die dem Kind genau entsprechen muß – aber es ist schwer, das zu erfüllen.

Das alles ist auch auf die Eltern, zumal die Mutter, anzuwenden. Auch da muß man sich genau überlegen, wann und wie man die Wahrheit sagen soll (manchmal dem Vater früher als der Mutter), in jedem Fall genau entsprechend ihrer Kraft des Ertragens, ihnen nie die Trauer abnehmend. Vor allem muß man den Eltern zeigen, wie sehr das Kind ihre Gegenwart braucht (in meiner Klinik haben denn auch die Eltern bei solchen Kindern zu jeder Zeit ganz ungehindert Zutritt).

Hier den richtigen Dienst zu leisten, das verlangt vom Arzt und von der Krankenschwester ein Ungeheures an Einsatz. Wir müssen auch bekennen, daß bei den modernen medizinischen Entwicklungen der Arzt gerade das nicht gelernt hat. Er hat großartige neue biochemische Methoden entwickelt, er erprobt höchst potente chemische und physikalische Mittel – aber er ist in großer Gefahr, daß damit seine Menschlichkeit nicht Schritt hält. Wenn er darüber aber vergißt, mitmenschlich zu sein, so ist er wahrlich ein »trüber Gast auf der dunklen Erde«, der sich bei gegebenem Anlaß auch nicht scheut, mit frevelnder Hand in das Getriebe des Lebens einzugreifen (aktive Euthanasie u. a.).

Der Frage des Todes gewachsen zu sein, das versucht, wie wir schon sagten, jeder auf seine ganz individuelle Weise, der Agnostiker wie der Christ. Die für das moderne Lebensgefühl so bezeichnende Philosophie des Existentialismus und die Dichter dieser Richtung (A. Camus, J. Paul Sartre) haben das in ihren Werken artikuliert, haben versucht, den ehernen Notwendigkeiten des Schicksals in Einsamkeit und Freiheit ins Antlitz zu schauen und dem gegenüber gefaßt zu bleiben. Ja nicht in billigen Sicherheiten, ja nicht triumphierend, sondern in bitteren Ölbergstunden, ganz so wie jene, die nicht glauben können, steht der Christ dieser letzten Frage gegenüber. Dennoch bleibt das Licht christlicher Hoffnung, für das wir demütig danken dürfen. Wir kennen Beispiele christlicher Menschen, die in der Zuversicht hinübergegangen sind, ihr Leben werde nicht zerstört, sondern neu gestaltet, unverweslich, strahlend. Und wir kennen solche Beispiele auch bei Kindern. Aus beiden Gruppen von Beispielen aber erkennen wir, daß die christliche Hoffnung nicht eine Sache des Intellekts, sondern des Gemütes ist, so daß uns, den Vernunftstolzen, die Wahrheit des unheimlichen Herrenwortes aufgehen müßte, daß wir nicht ins Himmelreich eingehen können, wenn wir nicht *werden* wie die Kinder!

Ist uns damit aufgegeben, von den Kindern zu lernen, so müssen andererseits wir Erwachsene, zu Kritik und Verantwortung gereift, uns darüber klar werden, daß wir die Aufgabe haben, zur rechten Zeit, die uns geschenkt wird, unser Haus zu bestellen. Die Christen haben immer darum gebetet, Gott möge jeden »vor dem jähen und unvorhergesehenen Tode« bewahren (und die Christophorus-Devotion rankt sich um diesen Gedanken). Vollendung kann, ein unerklärliches Geschenk, gewiß schon in jungen Jahren gewährt werden. Wir aber müssen auf unserem Weg unseres Lebens Kreise vollenden, immer lernend, immer dienend, an Selbsterkenntnis zunehmend, immer der Unsicherheit und Gefährlichkeit des Daseins bewußt, auch wissend, daß das Leben nie entschieden ist bis zuletzt, und dennoch in Zuversicht Stein auf Stein setzend.

Der Dienst am Kinde ist wohl die schönste Erfüllung des Lebens, weil wir damit der Zukunft dienen. Aber wir lernen auch Unausschöpfbares von dieser

Arbeit am Kind: wir sehen die Einfachheit des Beginns – und doch die ganze Fülle des Menschlichen schon in der Knospe; die Identität des Menschen mit sich selbst, vom ersten Schrei des Lebens an, den ersten Zeichen der Individualität (welche vielleicht schon an diesem ersten Schrei erkennbar ist), über alle Entwicklungen und Wandlungen bis zum Verblühen im Tod.

Und es kommen Situationen, da müssen wir einmal auch dem Kind im Sterben, zum Sterben dienen, der Arzt, die Krankenschwester, die Eltern, ja wir alle, wenn wir dazu gerufen werden. Das ist ein schwerer Dienst – aber Menschlichkeit *ist* schwer. Sie müßte gelernt werden, vor allem von den Berufen, die mit Kranken zutun haben.

Zu lernen ist aber auch, und andere, besonders die Eltern, sind darin zu lehren, daß das Leben trotz aller Verluste weitergeht. So wie die Schrunden der Haut, vernarben auch seelische Wunden, aus innerer Gesetzlichkeit (man könnte auch sagen: nach der Funktion unseres Zentralnervensystems) – ohne unser Zutun, wenn wir nur seelisch gesund sind, ja manchmal gegen unseren Willen. Nah Beteiligte, besonders die Mütter, sind oft unwillig, wenn sie das an sich spüren, sie halten sich für treulos dem Andenken an das Kind gegenüber. Und doch ist es heilsam, ein Geschenk der Natur. Die Mutter ist nicht selten ungehalten über den Arzt, der sie zur Annahme dieser Wandlung ihrer Trauer führen will. Und doch ist auch das für ihn eine Aufgabe, er wird so Wegweiser im Reich des Natürlichen.

Was aber finden wir in diesem Reich? – Die Tränen («*sunt lacrimae rerum*», haben wir schon gesagt), aber auch Fröhlichkeit, es sei dieses Wort gewagt! In einem alten Lied heißt es: »... ich geh, und weiß nicht wohin; mich wunderts, daß ich so fröhlich bin!« Von solchem Erleben getragen, dürfen wir in größerer Fülle fröhlich sein, gerade weil wir uns mit wachsenden Jahren der Kostbarkeit der Zeit immer stärker bewußt werden.

Glück im Schauen

Von Josef Pieper

»Glücklich ist, wer alles hat, was er will.« Der Autor dieses Satzes ist beileibe kein Naiver; er gehört zu den ganz Großen, die allein, wie es scheint, den Mut haben und es sich auch leisten können, Sätze von solch schlagender Einfachheit auszusprechen. Es handelt sich um ein Wort von Augustinus¹. In seinem *opus magnum* über den Gottesstaat kann man nachlesen, daß er die zweihundertachtundachtzig verschiedenen Lehrmeinungen sehr wohl kennt, die nach der Zählung des antiken Enzyklopädisten Varro zum Thema »letztes Glück des Menschen« schon in der alten Philosophie anzutreffen sind². Diese Ziffer würde sich natürlich noch beträchtlich erhöhen, nähme man die Antworten hinzu, die – von Boethius über die französischen Moralisten bis zu Nietzsche und Ernst Bloch – mehr oder weniger aphoristisch formuliert worden sind. Auch die großen Magister der mittelalterlichen Christenheit haben in ihren theologischen Summen nicht wenige der sozusagen klassischen Kennzeichnungen des Glücks erörtert – und die meisten davon für zu leicht befunden. Für solche Lektüre bringen wir heutigentags nur wenig Geduld auf. — Immerhin, man trifft dabei auch auf mancherlei Überraschendes, den Sachverhalt unvermutbar Erhellendes; und der Sachverhalt – das ist in diesem Fall schließlich nichts Geringeres als die menschliche Natur. Zum Beispiel ist man doch kaum darauf gefaßt, in der Erörterung der uns zunächst allzu treuherzig scheinenden Frage nach dem etwa im Besitz materieller Güter, im »Wohlstand« also liegenden »Glück« auf den, übrigens schon von Aristoteles³ geprägten, Begriff des artifiziellen, abstrakten Reichtums zu stoßen, der im Unterschied zum »natürlichen« Reichtum ein grenzenloses Begehren zu entfachen vermöge⁴, ein trügerisches Widerspiel also des Verlangens nach Glückseligkeit. – Oder: gegen die vielleicht zu allen Zeiten naheliegende Meinung, das Dasein selber sei schon das Glück⁵; sie ist die verborgene Voraussetzung sowohl der totalitären Nutzungspläne wie der quasi-religiösen Überschätzung der Psychotherapie; aber auch Hegel sagt: »Glücklich ist derjenige, welcher ... in seinem Dasein sich selbst genießt«⁶ – gegen solche Meinung wird zu bedenken gegeben, daß doch die Stillung des Durstes kaum in der weiterwährenden Existenz des Dürstenden bestehen könne. – Und warum liegt das Glück nicht in der Macht? Ich zitiere die

¹ Über die Dreieinigkeit 13, 5.

² Gottesstaat 19, 1.

³ Politik 1, 8 f.; vgl. Thomas, Sum. Theol. I, II, 2, 1.

⁴ Thomas, Sum. Theol. I, II, 2, 1 ad 3.

⁵ D. Sternberger, Figuren der Fabel. Frankfurt 1950, S. 268.

⁶ Sämtl. Werke Jubiläums-Ausgabe. Hrsg. H. Glockner. Bd. 11, S. 56.

Antwort des Thomas von Aquin, der übrigens seinem souveränen Satze kein erläuterndes Wort hinzufügt: Macht hat den Charakter des Anfangs, die Glückseligkeit aber den von Ende und Ziel⁷ – was offenbar heißen soll, Macht sei etwas, womit der Mächtige etwas »anzufangen« hat, etwas, das seiner Natur nach auf Zukunft bezogen ist und eingebunden in die Geschichte, während Glück immer so etwas sei wie ein Schritt aus der Zeit.

Dies alles, seit je in der Tradition mehr oder weniger deutlich Anwesende und noch vieles mehr also hatte Augustinus vor Augen; es war ihm geläufig und vertraut, als er seinen Satz niederschrieb, der doch offenbar eine Art Begriffsbestimmung zu sein beansprucht: »Glücklich ist, wer alles hat, was er will.« Und natürlich ist er alles andere als eine unerlaubte Vereinfachung. Er impliziert die Antwort auf zwei äußerst schwierige Fragen, die vorweg bedacht und erörtert sein wollen. Die erste Frage ist: Was denn will der Mensch? Die zweite: Was heißt »haben«?

Also Punkt *eins*: Was wollen wir wirklich? Schon die Formulierung dieser Frage gibt zu verstehen, daß wir möglicherweise etwas nur scheinbar oder vermeintlich, aber nicht wirklich wollen. Ohne eine gewisse ärgerliche Paradoxie kommt man hier in der Tat nicht aus. Ich rufe dafür eine Passage aus dem platonischen Dialog »Gorgias« in die Erinnerung, aus dem Streitgespräch zwischen dem jungen sophistischen Intellektuellen Polos und Sokrates, der seinerseits behauptet, daß die von Polos bewunderten Tyrannen zwar tun, was ihnen beliebt, aber nicht, was sie wirklich wollen. »Aber sagst Du nicht, Sokrates, daß sie tun, was ihnen beliebt?« »Ja. Dabei bleibe ich auch.« »Dann tun sie also doch, was sie wollen!« »Nein, sage ich.« »Obwohl sie tun, was ihnen beliebt? Aber, Sokrates, das ist doch völlig absurd.«⁸ Sokrates will darauf hinaus, seinem Gesprächspartner zu zeigen, daß man in Wahrheit nur will, was einem gut ist, das Gute.

An diesem Punkt wäre zwischenhinein vielleicht eine Anmerkung darüber angebracht, wie solche Zitierungen von Platon, Aristoteles, Augustin, Thomas gemeint sind. Nun, sie sind vor allem *nicht* primär »historisch« gemeint; die Absicht ist nicht, herauszufinden und darzulegen, »was andere gedacht haben«⁹. Vielmehr ist es mir zu tun um den Versuch eines Plädoyers; woran mir liegt, ist, die Antworten dieser großen Repräsentanten der, sagen wir, »abendländischen« Denktradition, ihre Antworten auf die hier zur Rede stehenden Frage als mindestens bedenkenswert zu erweisen, wenn nicht als schlichthin zutreffend und wahr – und das, wie ich gestehe, gelegentlich auch ein wenig gegen den Widerstand der eigenen, zunächst spontan gehegten Meinung.

⁷ Thomas, Sum. Theol. I, II, 2, 4.

⁸ Gorgias 467 b.

⁹ »Das Studium der Philosophie hat nicht den Sinn zu erfahren, was andere gedacht haben, sondern wie die Wahrheit der Dinge sich verhält.« Thomas, Kommentar zu Aristoteles, Über den Himmel 1, 22.

In der durch die vier genannten Namen repräsentierten Denktradition also wird gesagt: Was wir wirklich wollen, ist das Gute, das, was uns gut ist; selbst das objektiv Schlechte und Böse können wir nur wollen, sofern es uns als etwas in irgendeinem Sinn Gutes erscheint. – Aber ist diese Antwort realistisch? Ganz abgesehen noch von der Frage, ob wir nicht auch formell das Böse wollen können – muß man nicht sagen: Was die Menschen wirklich wollen, ist einfachhin glücklich sein, sie wollen sich freuen können? Das hört sich zunächst recht plausibel an. Freude ist etwas, das wir, so scheint es, rein um seiner selbst willen suchen. Warum willst du dich freuen, warum willst du glücklich sein? – so fragt man nicht. Und dennoch ist dieser elementare, tatsächlich keiner weiteren Begründung bedürftige Wunsch nach Freude nicht so eindeutig, wie es zunächst scheint. Genau besehen, besagt er nämlich nicht, daß die Menschen sich um jeden Preis in dem seelischen Zustand des Sich-freuens befinden wollen. Was sie wollen, ist vielmehr, daß es für sie einen *Grund* zur Freude geben möchte. Dieser Grund also ist, wenn es ihn gibt, das eigentlich und in Wahrheit Gewollte; er ist früher als die Freude, und er ist etwas Anderes als sie. Freude also ist ihrer Natur nach etwas Zweites; man kann sich nicht *absolut*, um der Freude willen, freuen. Das Erste, das der Freude von Natur Vorausliegende, ist der Grund zur Freude, das, *worüber* man sich freut. Man sollte meinen, dies sei etwas völlig Selbstverständliches. Und bis auf Weiteres möchte ich mich nicht in der Annahme beirren lassen, daß dies auch die Meinung von Jedermann sei. Immerhin hat Julian Huxley, ein Wissenschaftler von unbestrittenem Rang, vor einigen Jahren von der Möglichkeit gesprochen, durch die elektrische Reizung bestimmter Regionen des Gehirns eine überwältigende Freude, *an overwhelming sense of happiness*, zu erzeugen; das war zwar der Wissenschaft schon geraume Zeit bekannt, aber Huxley fügt noch etwas hinzu (und ebendies ist mir wichtig): es gebe Leute, denen so etwas irgendwie zu materialistisch erscheine; aber schließlich sei auch elektrisches Glück immer noch Glück; *after all, electric happiness is still happiness*¹⁰. Diese Vorstellung ist, finde ich, nicht so sehr »materialistisch«; es ist sofern man einmal von extremen Fällen ärztlicher Schmerzbekämpfung absieht, ganz und gar unmenschlich. Eine Freude, die nicht einen Grund hat, nicht eine *ratio*, sondern nur eine mechanisch wirkende Ursache, eine *causa*, die von außen her beliebig in Gang gesetzt werden kann – das ist eine Vorstellung, die sehr genau paßt in die *Brave New World*, wie der Bruder Aldous Huxley sie beschrieben hat.

Der vorausliegende Grund zur Freude aber sei, so dagegen die Alten, daß einem, und sei es auch nur in der Hoffnung oder in der Erinnerung, etwas Gutes zuteil werde, etwas, das wir lieben und wollen. Hierin sind zwei ansonsten so verschiedene Geister wie Platon und Thomas von Aquin völlig

¹⁰ Man and his future. Ed. G. Wolstenholme. London 1963, S. 12.

eines Sinnes. »Der Besitz des Guten ist die Ursache der Freude«; dieser Satz aus der *Summa contra Gentes*¹¹ könnte fast ein Zitat sein aus dem Thomas sicher unbekannt gewesenen platonischen *Symposion*, worin Diotima sagt: »Durch den Besitz des Guten sind die Glücklichen glücklich.«¹² In diesem Gedanken, daß Freude und Glücklichsein wesentlich etwas Nachfolgendes seien, wesentlich Antwort auf die Erlangung eines Gutes, eine möglicherweise auch einmal irrige Antwort, aber von sich aus zurückweisend auf diesen vorausliegenden objektiven Grund und also nicht ein bloß illusionistisches Spiel abgetrennter Emotionen – in diesem Gedanken spricht sich etwas aus, das weit hinausgreift über das wortwörtlich Gesagte; ich meine das Vertrauen in das sozusagen »Reelle« des Lebenszusammenhangs überhaupt – wozu auch die von Augustinus formulierte Tatsache gehört, daß es niemanden gibt, der nicht lieber gesunden Geistes trauern möchte als im Wahnsinn fröhlich sein¹³.

Nun aber gibt es, wie jedermann weiß, ungezählte Dinge, welche den Menschen »gut« sind, welche sie wollen und lieben können und deren Erlangung für sie ein Grund sein kann zur Freude, zum Glücklichsein. Aber ist »Glück« nicht ein zu großer Name und fast schon unzutreffend, wenn er jeder flüchtigen Befriedigung soll zugesprochen werden dürfen, worin irgendwem irgend etwas Gutes zuteil wird, das er gerade »liebt«? Das »kleine Glück« ist doch nicht schon »das Glück«! Hierzu ist zu sagen, daß die Vieldeutigkeit des Wortgebrauchs offenbar zur Sache selbst hinzugehört, wie übrigens auch die Tendenz zur Trivialisierung und zur Banalität. Dies gilt, so scheint es, für alle Menschengesprachen, jedenfalls zum Beispiel für das Griechische, das Lateinische und das Deutsche. Wir mögen etwa für »das Glück«, womit ja in der Tat etwas Äußerstes gemeint ist, etwas empirisch nicht Antreffbares – wir mögen stattdessen »Glückseligkeit« sagen oder »Seligkeit«: ja, Ernst Bloch führt zwar unter den Kennzeichnungen des vom Menschen letztlich Erhofften unangefochtenen Gemütes auch den Namen auf: »Seligkeit, die so noch nicht da war«¹⁴; aber die Autoren der letzten Übersetzung des Neuen Testaments haben sich dem (wie ich meine: höchst fragwürdigen) Befund eines Germanisten-Teams gebeugt, wonach die »Allgemeinsprache« mit »Seligkeit« etwas meine, das bestenfalls von Kindern, Verliebten und Betrunknen ausgesagt werden könne¹⁵.

Gerade dies aber, daß der *eine* Name »Glück« so verschiedene Dinge benennt: die todüberlegene Fülle göttlichen Lebens und die Teilhabe des Menschen an ihr und auch die winzigste Stillung eines wie auch immer gearteten Verlangens – gerade diese Gleichnamigkeit hält einen fundamentalen Sach-

¹¹ Thomas, *Sum. contra Gentes* 3, 26.

¹² *Symposion* 205 a.

¹³ *Gottesstaat* 11, 27.

¹⁴ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt 1959, S. 122.

¹⁵ »Gottesdienst« (Jg. 6), S. 153.

verhält wahrnehmbar und dem Bewußtsein präsent. Thomas von Aquin hat ihn auf die folgende Formulierung gebracht: »Wie das geschaffene Gut ein Gleichnis des ungeschaffenen Gutes ist, so auch ist die Erlangung eines geschaffenen Gutes eine gleichnishafte Glückseligkeit.«¹⁶ – Was aber hier die »Erlangung eines geschaffenen Gutes« heißt, das trägt sich alle Tage in ungezählten Gestalten zu: wann immer einem Hunrigen das Essen schmeckt; wenn dem Forschenden eine Erkenntnis aufblitzt; wenn Liebende beieinander sind; wenn ein sorgsam geplantes Werk gelingt – und so fort. Indem wir aber dies alles »Glück« nennen und vielleicht sogar »Glückseligkeit«, bleibt uns die Einsicht erreichbar, daß jede Stillung auf die äußerste weist und daß alles Glückliche mit der Ewigen Glückseligkeit irgend etwas zu tun hat – und wäre es nur, daß in jeder hiesigen Erfüllung sogleich eines klar ist: dies reicht nicht hin, uns ganz und gar zu stillen. Der folgende Satz aus den Tagebüchern¹⁷ von André Gide: »Das Furchtbare ist, daß man sich nie genügend betrinken kann« – dieser Satz ist, scheint mir, beziehbar auf jede Sorte Rausch, und nicht allein auf den Rausch der Sinne. Die Frage aber ist: zu was und wofür nicht »genügend«? Und: wieso ist dies Nicht-Genügen »furchtbar«? Die Antwort muß doch wohl lauten: weil wir unhemmbar danach verlangen, daß unser Wollen schlechterdings gesättigt werde und weil eben das in alledem *nicht* geschieht! Hier bringt sich, als eine chiffrierte, aber nicht überhörbare Botschaft, die wahre und letzte Bedeutung von »Glück« in die Erinnerung. Und auch unsere Ausgangsfrage (»Was wollen wir wirklich?«) kehrt nun in weit radikalerer Gestalt zurück: Was wollen wir letzten Grundes; von welcher Art ist das endgültig Gewollte, das den tiefsten Durst unserer Natur ganz und gar zu stillen vermag?

Schon diese Formulierung der Frage enthält eine verborgene Voraussetzung, die sich nicht von selbst versteht und die man wahrscheinlich zu selten bedenkt. Vorausgesetzt ist, daß der Mensch ein von Natur Bedürfender sei, und zwar nicht nur, wie Kant gemeint hat, »sofern er zur Sinnenwelt gehört«¹⁸, sondern durch alle Stockwerke seines Wesens hindurch; er ist »das hungrige Wesen schlechthin«¹⁹ – womit die Meinung der alten wie der modernen Stoiker abgewiesen ist, es stehe dem Menschen nicht an, noch sei es sinnvoll, die Stillung überhaupt von anderswoher zu erwarten, nach Senecas berühmtem Satz: »Glücklich nennen wir *den* Menschen . . . , der kein Gut kennt, das größer wäre, als er selbst es sich zu geben vermag.«²⁰ Wäre es wirk-

¹⁶ Thomas Quaest. disp. de Malo 5, 1 ad 5.

¹⁷ Tagebuch 1889–1939. Stuttgart 1950 ff. Bd. 1, S. 105.

¹⁸ Kritik der prakt. Vernunft. Akademie-Ausgabe. Bd. 5, S. 61.

¹⁹ Georg Simmel, Fragmente und Aufsätze. München 1923, S. 14.

²⁰ Seneca, De vita beata, cap. 4 – Auch Kant ist hier zu zitieren: »Das größte Glück des Menschen ist, daß er selber Urheber seiner Glückseligkeit ist, wenn er fühlt, *das* zu genießen, was er sich selbst erworben hat.« Vorlesung über Ethik. Hrsg. P. Menzer. Berlin 1925, S. 220.

lich so, wäre der Dürstende selber der Trank oder besäße er ihn schon – wieso dürstet er dann?

Welches also ist, nach der Überzeugung der Alten, *der* Trank, der den Durst des Menschen endgültig zu stillen vermag? Man sollte vermuten, die großen Lehrer der Christenheit würden hier mehr oder weniger unvermittelt mit dem Namen *Gottes* antworten; aber gerade das tun sie *nicht*. Thomas von Aquin zum Beispiel spricht vom *bonum universale*²¹. Der Terminus ist nicht leicht zutreffend zu verdeutschen. Am ehesten könnte man sagen: »Das Gut im Ganzen«; aber es ist damit auf keinen Fall etwas Abstraktes gemeint; gemeint ist etwas zwar Umfassendes, das aber dennoch zugleich völlig konkret ist; etwas (so etwa könnte man zu definieren versuchen) etwas so sehr Gutes, daß in ihm nichts ist, das nicht gut, und außerhalb seiner nichts, das gut wäre. Und etwas Geringeres also als dieses so verstandene *bonum universale*, das ist die Meinung, vermag das Wollen des Menschen nicht endgültig zu sättigen. Man muß sehen, wie sehr hiermit der utopische, der, so scheint es, nur im Traum oder im Märchen erfüllbare Anspruch des menschlichen Glücksverlangens in seiner beinahe erschreckenden Maßlosigkeit akzeptiert ist – wider jegliche Gestalt der von Kierkegaard beschworenen »Verzweiflung der Schwachheit«²². – Und natürlich ist nun auch der Name Gottes nicht länger zu vermeiden: »Das *bonum universale* ist nirgends in der Welt antreffbar, es findet sich in Gott allein.«²³ Dennoch sollte man sich nicht einreden lassen, es handle sich hier schon um Theologie; nein, es handelt sich einfachhin um die Formulierung des Befundes »endlicher Geist« – der, obwohl etwas Partikuläres, nur ein »Stück« Realität, dennoch kraft des Wesens von Geist darauf angelegt ist, es mit schlechterdings allem zu tun haben, was es gibt. Das aber bedeutet, daß der endliche Geist, der Mensch also, von Natur unstillbar ist und unersättlich – es sei denn, Gott selber werde ihm zuteil. Und diese Stille durch das unendliche Gut trägt dann im vollen und genauen Sinn des Wortes den Namen Glückseligkeit – und all die anderen Namen, mit denen die Menschengesprache die letzte Erfüllung menschlichen Wollens zu benennen versucht: Ewiges Leben, Ewige Ruhe, Ewiges Licht, Großes Gastmahl, Friede, Heil. Wozu freilich noch immer das Wort des Thomas von Aquin zu bedenken bleibt, daß zwar jedermann unter Glückseligkeit einen auf die höchste Weise vollkommenen Zustand verstehe; wie sie aber von innen beschaffen sei, das wisse niemand, *occultum est*²⁴.

Nun aber steht die zweite, weit schwierigere der beiden bereits formulierten Fragen zur Diskussion. Wenn schlichthin glücklich nur der ist, welcher alles hat, was er will – was heißt dann »haben«? Die Antwort, die hierauf

²¹ Sum. Theol. I, II, 2, 8.

²² Die Krankheit zum Tode. Jena 1938, S. 44 ff.

²³ Thomas, Sum. Theol. I, II, 2, 8.

²⁴ Sentenzen-Kommentar 2 d, 38, 1, 2 ad 2.

in der großen europäischen Denktradition gegeben wird, scheint (scheint!) allem zu widersprechen, was wir auf Anhieb zu denken geneigt sind. Aber eben diese Antwort möchte ich nicht nur darlegen, sondern auch plausibel zu machen versuchen. Sie lautet so: Das »Haben« dessen, was wir, aufs Ganze gesehen, wollen, geschieht als Sehen, als ein Akt der Erkenntniskraft jedenfalls; der ganz und gar Glückliche ist einer, der schaut.

Die Herausforderung, die in diesem Satze steckt, ist augenblicks evident. Und daß vom Standort der gängigen Absolutsetzung der Praxis her ein entschiedenes Nein sich hören läßt, ist durchaus begreiflich. Es handelt sich ja nicht um eine abstrakte Bewandnis. Schließlich wird hier behauptet: Die Erfüllung des Daseins von Jedermann trägt sich in Gestalt des Gewährwerdens von Wirklichkeit zu: mit der ganzen Energie unseres Wesens will es letztlich auf Erkennen hinaus. Das Wort von der *visio beatifica*, von der glückseligmachenden Schau, in welcher das Ewige Leben bestehe, ist natürlich dem Christenmenschen nicht unvertraut. »Unser ganzer Lohn ist: Sehen« – dieser Augustinus-Satz²⁵ wird in der theologischen Überlieferung immer wieder zitiert und abgewandelt²⁶. Aber der platonische Sokrates sagt fast das gleiche, wenn er, im *Symposion*, die Diotimarede über den Aufstieg zur Vollendung mit dem Satz beschließt: »Nun erst, wenn überhaupt irgendwann, ist dem Menschen das Leben in Wahrheit lebenswert, da er das Göttlich-Schöne schaut; nun auch widerfährt es ihm, selber ein Gottgeliebter zu sein und dem Tode entrückt.«²⁷

Doch darf solche Rede, obwohl sie, die platonische wie die christliche, primär und ausdrücklich auf die andere Seite des Todes gemünzt ist, nicht rein eschatologisch verstanden werden; in Wirklichkeit enthält sie zugleich eine anthropologische Auskunft. Und sogar die eschatologische Vorstellung von der *visio beatifica* bleibt, genau genommen, wenn nicht überhaupt unvollziehbar, dann jedenfalls im Bewußtsein abgetrennt von jedem irgend empirischen Fundament – sei es denn, man habe realisiert, daß auch dem hiesigen, leibhaftigen, geschichtlichen Menschen das, was er will und liebt, in einem Akt des Erkennens wahrhaft zuteil wird und daß auch für ihn das Glücklichein im Anschauen des Geliebten besteht.

Das also ist die These, die nun zu verdeutlichen und, so weit das in solcher Sache geschehen kann, durch Argumente einzuholen und zu begründen ist.

Zuvor mag eine Zwischenbemerkung daran erinnern, daß unter den Grundkräften des Lebens gerade das Sehen immer wieder einmal auf eine Weise gerühmt worden ist, die einen schon in Erstaunen setzen kann. Einigermaßen bekannt ist das Wort des Anaxagoras, des ersten griechischen Philo-

²⁵ Serm. 302; Migne, PL 39, 2324.

²⁶ Vgl. etwa Thomas, Quaest. disp. de veritate 14, 5 a 5; Quaest. quodlibet. 8, 19.

²⁷ Symposion 211 d–212 a.

sophen, der – hundert Jahre vor Platon – in Athen gelehrt und der auf die Frage, wozu er auf der Welt sei, geantwortet hat: *eis theorian*, zum Schauen²⁸. Und in der Metaphysik des Aristoteles, die ja wohl zu den »kanonischen« Büchern der Weltweisheit gezählt werden darf, heißt es bereits in den allerersten Zeilen: »Das Sehen ziehen wir allem anderen vor« – und zwar gelte dies auch, wie sogleich hinzugefügt wird, wenn wir ans Handeln (und an eine etwa notwendige Orientierung im Felde der Praxis) gar nicht denken. Sätze solcher Art finden sich viele Male ausgesprochen in der alten Philosophie. Überraschend aber ist, daß auch ein Mann wie Teilhard de Chardin in diesen uralten Lobpreis einstimmt. Es ist ja ein sehr merkwürdiger und ganz unzugehörig scheinender »Prolog«, den er seinem Buch über das Phänomen »Mensch« (»Der Mensch im Kosmos«) vorangestellt hat; der »Prolog« trägt als Überschrift das eine Wort »Sehen«. Und es steht darin zu lesen, im Sehen sei alles Leben wesentlich beschlossen, *toute la Vie est là* (Vie groß geschrieben!); und: die Evolution des Lebendigen auf der Erde ziele zweifellos auf die Hervorbildung von immer noch vollkommeneren Augen²⁹. Ein bemerkenswerter Satz, der eine ganze Weltansicht enthält!

Die Hauptfrage ist, wieso und in welchem Sinn der Besitz dessen, was wir lieben, als ein wie auch immer gearteter Erkenntnisakt zu denken sein könnte. Die Antwort beginnt mit einer Verneinung. Thomas von Aquin hat sie fast beiläufig und ganz ohne Aufhebens (sozusagen) ausgesprochen: in einer Hinzufügung, die er der an den Anfang unserer Betrachtung gestellten Formulierung Augustins beigibt. Es ist völlig richtig (so etwa sagt Thomas), wer alles hat, was er will, der ist glücklich; aber (nun kommt die Hinzufügung) die Erlangung dieser Habe und das Haben selbst geschieht durch etwas anderes als durch Wollen³⁰. Jedermann weiß, wie es zugeht, ein handgreifliches Ding zu »erlangen«. Ich schüttle mir einen reifen Apfel vom Baum; ich nehme ihn in die Hand; ich stecke ihn in die Tasche; ich esse ihn: dann »habe« ich ihn ganz und gar. Gut; die präzise Frage also lautet: Was entspricht diesem In-die-Hand-nehmen und diesem Essen, wenn es sich darum handelt, das *bonum universale*, das »Gut im Ganzen« zu gewinnen, seiner habhaft und teilhaftig zu werden? Wie geschieht hier Aneignung und »Einverleibung«? Die schon vorausgenommene, uns beim ersten Hören so anstößig klingende Antwort, dies Erlangen und Besitzen geschehe auf die Weise des Erkennens, ist in Wirklichkeit gar nicht so weit entfernt von dem, was jedermann denkt und weiß. Auf Grund von was zum Beispiel »habe« ich denn ein Kunstwerk wirklich, etwa ein Bild? Auf Grund der bloßen »Anschaffung«? Ich habe es eben gekauft und bezahlt? Wann »habe« ich etwas davon (wie wir im

²⁸ Diogenes Laertius, Leben und Meinung berühmter Philosophen. Hrsg. Otto Apelt. Leipzig 1921. II, 10, Bd. I., S. 26.

²⁹ Der Mensch im Kosmos. München 1959, S. 3.

³⁰ Sum. Theol. I, II, 3, 4 ad 5.

Deutschen mit einer sehr charakteristischen Redewendung sagen)? Die Antwort braucht man fast gar nicht mehr eigens auszusprechen. Natürlich muß ich das Bild immer wieder betrachten, ich muß es sozusagen auswendig wissen, um es als etwas wirklich Meiniges zu besitzen. Es gibt eine epigrammatisch knappe Wechselrede, vermutlich fernöstlichen Ursprungs, welche diesen Sachverhalt auf eine ironische Kurzformel bringt: »Mein Garten«, sagte der reiche Mann; sein Gärtner lächelte.

Wer dies von Grund auf bedenkt, befindet sich schon ganz in der Nähe des traditionellen Denkens; er kann eigentlich das Wort des Thomas von Aquin³¹ schon nicht mehr so befremdlich finden, daß Erkennen »die vornehmste Weise sei, etwas zu haben«, *nobilissimus modus habendi aliquid*; aber, wohl zu bedenken, nicht deshalb »die vornehmste Weise«, weil es dabei so »geistig« zugehe (solche Mißdeutung ins »Ideale« kommt uns hier fast notwendig zunächst einmal in den Sinn), sondern weil es in der Welt einfach keine Gestalt von Haben gebe, die so sehr Haben wäre wie das Erkennen. Übrigens sagt dies nicht allein Thomas, sondern auch Augustinus, der gerade in diesem Punkt weithin als sein Gegenspieler gilt³² und auf den sich alle Voluntarismen als auf ihren großen Ahnherrn zu berufen pflegen – soweit es ihnen noch um eine Legitimierung aus der Tradition zu tun ist. Auch bei Augustinus findet sich der Satz: »Haben – das ist nichts anderes als Erkennen.«³³ Der Sinn von Erkennen ist eben nicht primär die Produzierung von Begriffen und Urteilen, sondern *la conquête de l'être*, Wirklichkeitsergreifung³⁴.

Aber ist nicht mit alledem die Bedeutung des Wollens und der Liebe unterschlagen und verfehlt? Ist nicht vor allem die Liebe die Weise, in der wir das besitzen, was uns »gut« ist? Und nachdem doch vom Glück die Rede sein soll: wer ist glücklicher als die Liebenden? – Ich greife noch einmal auf das platonische *Symposion*³⁵ zurück. »Was eigentlich will der, welcher liebt, was ihm gut ist? – Daß es ihm zuteil werde. – Und was widerfährt dem, welchem es zuteil wird? – Er wird glücklich.« So fragt Diotima, und so antwortet Sokrates. Klarer kann nicht gesagt werden, daß die Liebe von Natur zwei Grundakte hat. Der eine ist Verlangen, Sehnsucht, Begehren, Hin-wollen, *motus ad finem* – bevor dem Liebenden das Geliebte zuteil geworden ist; der andere Grundakt ist Freude, Entzücken, Glücklichsein, *fruitio, delectatio* – nachdem der Liebende des Geliebten teilhaftig geworden ist³⁶ Und wie ge-

³¹ Kommentar zu De causis 18.

³² Auch Etienne Gilson sagt z. B., Augustin verteidige in seiner Glückseligkeitslehre den »Primat des Willens« (Introduction à l'étude de S. Augustin, Paris 1929, S. 1–11.) Bei Augustin selbst steht jedoch der Satz: »Was sonst heißt glückselig sein, wenn nicht dies: etwas Ewiges erkennend besitzen?« Dreiundachtzig Fragen 35, 1.

³³ Dreiundachtzig Fragen 35, 1.

³⁴ P. Rousselot, L'intellectualisme de Saint Thomas. Paris 1936, S. XVI f.

³⁵ Symposion 204 e.

³⁶ Vgl. Thomas, Sum. Theol. I, II, 3, 4.

schieht das Zuteilwerden selbst? Auf genau diese Frage lautet die alte Antwort, es geschehe im Erkennen.

Liebt man aber, um zu erkennen? Ist das nicht einfach eine Umkehrung der natürlichen Sinnfolge, ein *perversus ordo*?³⁷ So hat man schon früh gegen diesen vermeintlichen »Intellektualismus« argumentiert. Doch haben die großen Lehrer der Christenheit sich durch solche Fragen nicht beirren lassen. Man braucht sie nur etwas konkreter zu formulieren, und schon zeigt sich, daß sie ohne Gewicht sind und im Grunde ohne Sinn. Wenn wirklich Erkennen die vornehmste Weise des Habens ist und wenn wirklich die Liebe zwei Grundakte hat: Verlangen und Freude – wie soll dann das Habenwollen besser sein als das Haben und die Freude wichtiger als ihr Grund? Und wenn mit dem Gott-Erkennen die *visio beatifica* gemeint ist – was ist dann größer, Gott zu lieben oder ihn zu sehen? So kann man nicht fragen.

Immerhin erzwingt der Einwand einige Präzisierungen. – Erstens ist Erkennen nicht gleich Erkennen. Es gibt Stufen der Grade; sie reichen von der flüchtigen Kenntnisaufnahme über das erschließende Denken bis zum geistigen Sehen und Schauen. Vom schauenden Erkennen wird allerdings behauptet, in ihm geschehe auf die denkbar intensivste Weise der Besitz dessen, was wir lieben. Die Sprache verfügt hier, so scheint es, über gar keine andere Vokabel; genauer können wir die Anwesenheit, das Gegenwärtigsein von etwas oder von jemandem überhaupt nicht zum Ausdruck bringen, als indem wir sagen: ich sehe es ja, ich habe ihn vor Augen. – Zweite Präzisierung: Natürlich macht nicht schon das Sehen glücklich; glücklich ist, wer hat, was er will; glücklich ist, wer sieht, was er *liebt*. Möglicherweise wird sogar die Kraft des Sehens erst durch die Liebe zu voller Realisierung entfacht, nach der großartig knappen Sentenz: *Ubi amor, ibi oculus*, wo Liebe ist, da öffnet sich ein Auge³⁸. Aber jedenfalls gibt es ohne Liebe kein Glück. Wo nicht ein Funke von Bejahung und Zustimmung wäre, da gäbe es nicht einmal die Möglichkeit von Glück – weder in der Weise des Sehens noch irgendwie sonst. (Es ist allerdings auch niemand unglücklich, der nicht liebt. Schließlich besteht Unglücklichsein in nichts anderem als darin, *nicht* zu besitzen, wonach man liebend verlangt. Selbst der Schmerz der Verdammten ist Schmerz der Trennung von dem noch immer unverwandt und naturhaft Geliebten.) Liebe also ist die Voraussetzung von Glücklichkeit; aber sie ist nicht genug. Erst die Gegenwart des Geliebten macht glücklich; und es ist allein das Schauen, worin dem Liebenden die beglückende Nähe des Geliebten widerfährt.

Ein Gefangenschaftsbericht aus dem Zweiten Weltkrieg³⁹ erzählt von einem Gespräch zwischen zwei Soldaten, die, auf der Pritsche liegend, einan-

³⁷ Duns Scotus meinte in diesem Satz ein Zitat aus dem Werk Anselms von Canterbury sehen zu dürfen. Vgl. P. Rousselot, *L'intellectualisme*, S. 48.

³⁸ Das Wort stammt von Richard von St. Viktor, Benjamin Minor, cap. 13.

³⁹ H. Gollwitzer, »... und führen, wohin du nicht willst«. München 1952.

der und sich selber fragen: Wodurch eigentlich sind die Menschen glücklich? Nach einigem Hin und Her einigen sie sich auf die Antwort: Glücklichsein heißt soviel wie Zusammensein mit denen, die man liebt. Und es gibt keinen Zweifel daran, daß für diese Männer »Zusammensein« vor allem eines besagt: Wieder-*sehen*. – Nun ist es mir – obwohl immerhin eines der schönsten deutschen Liebesgedichte mit der Verszeile beginnt: »Wenn ich von Deinem Anschauen tief gestillt . . .« – es ist mir, sage ich, natürlich nicht unbekannt, daß Liebende sich nicht darauf zu beschränken pflegen, einander anzusehen. Aber es ist gleichfalls bekannt, daß es sehr wohl das *faire l'amour* geben kann ohne *amour*; und daß man, während wahrhaft Liebende ihr Glücklichein geradezu ausstrahlen, die bloßen *sex*-Partner eher »frustriert« und mißgelaunt einherwandeln sieht. – Übrigens ist hier auch eine Anmerkung zu machen über den biblischen Wortgebrauch, der die Vereinigung von Mann und Frau als wechselseitiges »Erkennen« bezeichnet. Der Name ist nicht, wie man vielleicht meinen könnte, eine Art diskreter Umschreibung. Die ursprüngliche Bedeutung des hebräischen Wortes sei, so sagt ein Kundiger wie Martin Buber: unmittelbares Beieinandersein, innigste Gegenwart⁴⁰. Da sucht man also nach einem Plausibilitätsgrund für diese Namengebung, wonach die Vereinigung mit dem Geliebten Erkennen, Sehen heißen soll – und dann zeigt sich das Unvermutete, daß umgekehrt Erkennen und Sehen schon längst, vom sprachlichen Ursprung her, Beieinandersein und Gegenwart bedeuten!

Und natürlich gilt das nicht nur für den Bereich des Eros. Es gilt genau so für die Liebe zu den Kindern, von der übrigens Werner Bergengruen in seiner posthumen Selbstbiographie⁴¹ etwas elegisch sagt, sie sei »vielleicht die stärkste Liebe; denn sie weiß, daß sie nichts zu hoffen hat«. Jedermann kennt junge Eltern, die sich an ihrem kleinen Sprößling gar nicht satt sehen können und die eben darin glücklich sind.

Der Glückliche – das ist also einer, der sieht. – Die Alten haben einen ganzen Katalog von Gemeinsamkeiten aufgestellt, welche den Sehenden mit dem Glücklichen verknüpfen⁴². Vielleicht wird man das nicht weiter verwunderlich finden. Verwunderlich aber ist das Sich-Durchhalten dieses Gedankens bis in die gegenwärtige philosophische Rede vom menschlichen Glück. Hier ist etwa die nachgelassene Notiz Friedrich Nietzsches⁴³ zu nennen: »Das Glück des Menschen beruht darauf, daß es für ihn eine undiskutierbare Wahrheit gibt«. Wahrheit – das ist aber schließlich nichts anderes als das Sich-Zeigen von Realität, welches Sich-Zeigen allein dem Sehenden fraglos gewiß

⁴⁰ Bilder von Gut und Böse. Köln–Olten 1952, S. 24.

⁴¹ Dichtergehäuse. Zürich/München 1960, S. 40.

⁴² Vgl. J. M. Ramirez, *De hominis beatitudine*. Madrid 1942–1947. Drei Bände. Bd. 3, S. 204 ff. – Vgl. auch Thomas, Kommentar zur Ethik des Aristoteles. 10, 11; Nr. 2103.

⁴³ Die Unschuld des Werdens (Nachlaß). Kröners Taschenausgabe, Bd. 1, S. 84.

(»undiskutierbar«) sein kann. Und der spanisch-amerikanische Harvard-Philosoph George Santayana spricht, ziemlich unvermutbar, in seiner Selbstbiographie das alte Weistum aus⁴⁴. Er liebt es, mit einem kunstverständigen Freunde durch die großen Galerien der Welt zu wandern. Und wenn er nun den Freund völlig hingerissen und entzückt vor einem Meisterwerk habe verweilen sehen, dann, so sagt er, mitten in der erzählenden Prosa, mit dem offenkundigen Anspruch einer philosophischen These – »dann fiel meine eigene Bürde von mir ab; und ich begriff, daß alle Anstrengungen der Menschen und die ganze Geschichte darauf zielen, gekrönt zu werden, wenn überhaupt (*if crowned at all*), dann einzig im Schauen.«

Es wäre seltsam, wenn sich gegen diese Vorstellung vom kontemplativen Schauen als der äußersten menschlichen Glücksmöglichkeit nicht ein ganzer Chor von Gegenstimmen erheben würde. Aus der Vielzahl der Argumente sollen zum Schluß zwei besonders gewichtige herausgegriffen und kurz erörtert werden.

Das *erste* Gegenargument lautet so: Ist nicht der Mensch ein primär *handelndes* Wesen; ist nicht sein Leben also vor allem Praxis – von der arbeitenden Beschaffung des Lebensbedarfs und der Existenzsicherung bis zum Tun des Künstlers, das sich in der Hervorbringung von *poiemata*, von gestalthaften Werken erfüllt? Und ist nicht der Mensch gerade in solchem Tätigsein glücklich? – Das Recht dieser Einwände ist unbestreitbar und übrigens auch unbestritten. Dennoch bleibt zu sagen, daß alle Praxis von Natur zu etwas anderem dient, das nicht Praxis ist; dies Andere ist das Haben des Erstrebten, das Ruhen im Besitz dessen, worauf die tätige Bemühung zielt. Praxis wird sinnlos in dem gleichen Augenblick, in dem sie sich als Selbstzweck versteht. Man kann doch nicht gut sagen, der Endzweck des Lebens liege in der Beschaffung der Mittel zum Leben. – Natürlich wäre es ferner gegen alle Erfahrung zu leugnen, daß auch das tätige Leben beglückt – wenn man einmal außer Betracht läßt, daß Sehen gleichfalls nicht einfachhin Passivität ist. Aber es gehört auch zur menschlichen Erfahrung, daß sich nicht endgültig ruhen läßt in diesem Glück. Ich zitiere noch einmal ein Wort aus den Tagebüchern von André Gide: »Die Wahrheit ist, daß wir, sobald die Nötigung zum Lebenserwerb uns nicht länger in Pflicht nimmt, nicht wissen, was wir mit unserem Leben machen sollen, und daß wir es dann blindlings vertun.«⁴⁵ Auf den ersten Blick sieht es vielleicht so aus, als sei hier die Praxis für das einzig Sinnvolle erklärt; in Wirklichkeit faßt ein kühler Diagnostiker die tödliche Leere und die unendliche Langeweile in den Blick, welche den Bezirk des Nichts-als-Praktischen wie eine Mondlandschaft umgibt. Es ist die Wüstenei,

⁴⁴ G. Santayana, *The Middle Span*. New York 1945, S. 142. Deutsch: *Die Spanne meines Lebens*. Hamburg 1950, S. 458.

⁴⁵ Bd. I, S. 484.

die durch die Zerstörung der *vita contemplativa* entsteht. – Ist aber nicht ein Sonderfall und eine Ausnahme das künstlerische Schaffen, das nebenher auch dem Lebenserwerb dienen mag, dem es aber von sich aus einzig um die Vollendung des Werkes zu tun ist, das also zwar klarerweise Praxis ist, aber dennoch sinnvoll in sich selbst? Hierauf möchte ich antworten mit einer hochbrisanten, vermutlich in berlinischer Diktion zu intonierenden Bemerkung von Gottfried Benn, der übrigens mit besonderer Schärfe den Praxis-Charakter gerade der dichterischen Produktion zu akzentuieren liebte (»Ein Gedicht ›entsteht‹ nicht; ein Gedicht wird gemacht«⁴⁶). Jene Bemerkung enthält eine Feststellung und eine Frage; und auf diese Frage, die nicht beantwortet wird, kommt es mir an. Benn sagt: »Eins steht fest: Wenn etwas fertig ist, muß es vollendet sein – allerdings: was dann?«⁴⁷. So spricht nicht einer, der glaubt, das Kunstwerk sei sinnvoll in sich selbst. Ja – »dann« müßte man feiern können im Glück des Anschauens von etwas, das nicht das Kunstwerk selber ist, das vielmehr in ihm und durch es hindurch zu Gesicht kommt.

Das zweite Argument gegen die ganze Konzeption von dem im Sehen gelegenen Glück trifft weit tiefer als das erste. Als Frage formuliert, lautet es so: Was denn bekommt man zu »sehen«, wenn man unbestechlichen Blickes die Welt betrachtet? Ist sie nicht voll von Unrecht, Hunger, Sterben, Unterdrückung und jeglicher Gestalt menschlichen Elends? Wie kann man die wirkliche Menschengeschichte vor Augen haben und zugleich vom Glück der *vita contemplativa* reden und von der Stillung durch Sehen? Ist das nicht eine ungeheuerliche Verharmlosung, irrealer Idyllik, Selbsttäuschung, Flucht? – Es sind, meine ich, mehrere Radikalitätsstufen dieses Arguments denkbar. Wenn damit gesagt sein soll: Die Welt ist schlechterdings heillos und absurd; ich verweigere die Zustimmung – dann müßte man, um darauf antworten zu können, zuvor einige Stockwerke tiefer steigen und dort eine Diskussion über ein ganz neues Thema beginnen, was jetzt nicht geschehen kann. Menschliches Glück ist nur möglich auf dem Grunde der Zustimmung zur Welt im ganzen; und wahrscheinlich ist ohne diese Voraussetzung auch das Sehen, die *theoria* im ursprünglichen Sinn, die Kontemplation, auch die »irdische«, das einfach schweigende Vernehmen dessen, was ist, nicht erwartbar. Solche Zustimmung hat übrigens mit »Optimismus« kaum etwas zu tun; sie kann auch unter Tränen und noch inmitten äußerster Schrecknis geleistet werden.

Obwohl also alles bisher Gesagte in der Tat auf der Überzeugung beruht, daß es mit der Welt im letzten stimmt und daß es trotz allem gut ist, zu sein; *omne ens bonum* (welche Überzeugung ihrerseits wohl nur für den vollziehbar ist, der die Welt und sich selbst als *creatura* begreift), so ist dennoch das Glück des Schauens zwar ein unüberbietbares, aber kein bequemes, es ist ein

⁴⁶ G. Benn, Essays, Reden, Vorträge. Wiesbaden 1959, S. 495.

⁴⁷ Ebd., S. 576.

mit dem Schmerz verschwistertes Glück. Nicht nur deswegen, weil der Sehende das Unheil in der Welt nicht ignorieren kann und weil ihm überdies hinter dem unmittelbar Begegnenden ein gottmenschliches Antlitz erahnbar wird, das die Spuren einer schmähhchen Hinrichtung trägt, sondern auch weil uns ja allein das »Gut im Ganzen«, das *bonum universale* endgültig zu stillen und glücklich zu machen vermöchte.

Das Wort von dem Sich-nicht-satt-sehen-Können, womit wir durchweg ein Äußerstes an Entzückung bezeichnen, hat ja zugleich, wenn man es buchstäblich nimmt, einen verneinenden, schmerzlichen Sinn: daß wir nämlich in allem Glück des Schauens letztlich ungesättigt bleiben und ungestillt. Konrad Weiß, ein noch immer kaum gekannter deutscher Dichter, hat diese Unstillbarkeit unseres Sehenwollens in dem folgenden Satze ausgesprochen: »Die Kontemplation ruht nicht, bis sie den Gegenstand ihrer Erblindung findet.«⁴⁸

⁴⁸ Der Satz findet sich in einem ungedruckten nachgelassenen Fragment »Über die Armut im Geiste«.

Die zweite Aufklärung im Kirchenlied?

Anmerkungen zu den Anmerkungen

Von Josef Seuffert

Nach dem mehrmaligen Lesen des Artikels mit dem obigen Titel (ohne Fragezeichen)¹ fragt man sich zwei Dinge: 1. Hat die Autorin jemals ein Aufklärungsbuch in Händen gehabt? 2. Warum geht sie mit Einzelheiten so »großzügig« um? Wenn man Artikel mit solchem Anspruch schreibt, sollte man sorgfältiger recherchieren.

Zunächst aber eine allgemeine Anmerkung. Der vorliegende Artikel hätte genauso gut 1947 geschrieben werden können, als damals die »Einheitslieder der deutschen Bistümer« erschienen. Was wurde da an bodenständigen Fassungen ausgetrotet! Wieviel Änderungen wurden uns zugemutet; Neues, nach dem kein Mensch gefragt hatte, stand plötzlich in den Büchern. Ähnlich hätte man schreiben können, als 1966 das Schweizer Einheitsgesangbuch erschien. Und in der Tat, ähnlich denken einige immer über neue Bücher. Sie sehen großen Schaden für die Kirche. Das Etikett ist je nach Zeit verschieden, der Refrain ist immer gleich. Und vielleicht ist solche Begleitmusik auch notwendig, da ein Gesangbuch immer einen elementaren Lebensbezug hat. Der Mensch ist damit verwachsen. Es prägt seine Denk- und Ausdrucksweise mit. Aber trotz (oder auch wegen) dieses Vitalbezugs veralten Gesangbücher. Die Zeiten ändern sich und neue Gesangbücher kommen. Die dadurch heraufbeschworenen Krisen sind, aufs Ganze gesehen, immer ins Positive ausgeschlagen, selbst bei den Aufklärungsgesangbüchern, so grausig sie uns heute vorkommen mögen. Denn gerade diese Aufklärungsbücher haben uns den engeren Bezug des Gemeindegesangs zur Meßfeier geschenkt. Ohne den Blick auf historische Zusammenhänge kann man Gesangbücher nur falsch interpretieren. Und wie will man »Gotteslob« beurteilen, wenn man nicht einmal die Gesangbuchsituation des Jahres 1964 kennt? Damals waren die Intellektuellen noch nicht von der Nostalgiewelle erfaßt. Was sie heute als Aufklärung werten, hätten sie damals als antiaufklärerisch denunziert, nämlich das gleiche »Gotteslob«.

Noch ein anderes: Ein Gesangbuch kann man nur angemessen kritisieren, wenn ein Grundwohlwollen vorhanden ist. Zu diesem Grundwohlwollen gehört die Anerkennung der einfachen Tatsache, daß Gesangbücher, zumindest seit sie von Kommissionen zusammengestellt werden, Ergebnisse von Kompromissen sind. Dies ist die einzige Form, in der sich heute menschlich zusammen leben und handeln läßt. Es ist sehr einfach, ein Gesangbuch zu zerreißen, wenn man einmal eine vorgefaßte Meinung hat. Ich könnte eine ganze Reihe Schwächen aufzeigen, die Frau Spaemann noch gar nicht entdeckt hat. All das führt eigentlich zur Überzeugung, daß es nicht

¹ Cordelia Spaemann, Die zweite Aufklärung im Kirchenlied. Anmerkungen zum neuen »Gotteslob«. In dieser Zeitschrift 4/75, S. 339–353.

sehr fruchtbar sein kann, auf solche Artikel einzugehen, wie »Die zweite Aufklärung im Kirchenlied«. Da jedoch, wie anfangs gesagt, viele mitgeteilte Einzelheiten falsch sind, soll wenigstens der Informationsteil des Artikels in einigen Punkten richtiggestellt werden. – Fangen wir also an:

1. Nicht erst 1947, sondern bereits im Ersten Weltkrieg erschien eine erste offizielle Sammlung von Einheitsliedern.

2. Nicht 1965 wurden Kommissionen einberufen, sondern zunächst 1963 sofort nach dem Beschluß in Rom. 1967 wurde dann die Hauptkommission gegründet, die ihrerseits die Subkommissionen berief.

3. Gerne würde man eine Liste von Herrn Schepping sehen, die die 10 000 verlorenen Lieder enthält.

4. Es ist vergessen worden, unter den Mitgliedern der Liedkommission die Pfarrseelsorger zu erwähnen. Der Kontext unterstellt, daß in der Kommission keine Praktiker gewesen seien. Dies trifft nicht zu.

5. Noch kurioser ist die Feststellung, die Interessenvertretung des Kirchenvolkes sei den diözesanen Kommissionen zugedacht worden. Ebenso wenig trifft es zu, daß die diözesanen Kommissionen das Material von der Hauptkommission zugesandt bekamen. Die Hauptkommission übergab ihre Ergebnisse ausschließlich den Bischofskonferenzen. Die diözesanen Kommissionen wurden in den Entscheidungsprozeß einbezogen, *bevor* die Arbeitskommissionen (Subkommissionen genannt) ihre Ergebnisse der Hauptkommission vorlegten.

6. Zum genannten Beispiel »Du edles Angesichte . . .« (O Haupt voll Blut und Wunden): Diese zweite Strophe war erst wieder 1947 in den katholischen Kirchengesang gekommen. (Vorher hatte man sich an der Mißverständlichkeit des Textes [Weltgerichte] gestoßen.) Aber eine Reihe von Diözesen hat diese Strophe dann doch nicht aus den Einheitsliedern übernommen, so daß die Einheitsgesangbuch-Kommission vor der Frage stand: Lassen wir die Strophe fallen? – Ist der gefundene Kompromiß schlecht? Ob er auf Drängen von außen entstand oder in der Kommission, ist für das Ergebnis nicht mehr wichtig.

7. Beim Dämpfen der Feinde durch St. Michael ist ebenfalls festzustellen, daß diese Fassung für viele erst seit 1947 wieder gültig war. Vorher gab es (zwischen den Kriegen) verschiedene Versuche, dem Lied das Deutsch-Martialische zu nehmen. Manche Diözesen haben ganz auf dieses Michaelslied verzichtet. Auch hier: Ist ein Kompromiß nicht besser?

8. Die Änderung bei »Gott sei gelobet« wurde schon öfter öffentlich begründet. Sie kam durch die ökumenische Einigung. Was ist daran Purifizierung?

9. Frau Spaemann unterstellt mir, ich hätte den »gebildeten Menschen« vor Augen. Wer ein anderes Weltbild hat, ist noch lange nicht gebildeter; er ist anders, das ist alles. Außerdem habe ich in meinem Artikel meine Meinung gesagt, und nicht Richtlinien erteilt, wozu ich kein Recht hatte.

10. Die Sache mit dem Stimmrecht: Jede Diözese hatte auf der Ebene der Diözesanvertreter ihre Stimme. Das Stimmergebnis der diözesanen Beurteilungen hatte ein großes Gewicht. Nur in wenigen Fällen trug die Subkommission der Hauptkommission ein abweichendes Votum vor. In all diesen Fällen wurden die Divergenzen der Hauptkommission im einzelnen bekannt gemacht. Teilweise setzte sich die Subkommission durch, teilweise die Diözesen. Es müssen also Hunderte von

Leuten sich dazu verschworen haben, »Gotteslob« aufklärerisch purifiziert zu präsentieren; eine absurde Vorstellung, wenn man die Leute alle kennt.

11. Ein ganzes Beispiel reicht nicht hin, die Purifizierung zu belegen. »Maria zu lieben« ist textlich ganz neu gefaßt, und zwar nach sehr sorgfältigen Recherchen auch bei den Betroffenen. Eine große Mehrheit war der Meinung, daß man dieses Lied, so wie es war, nicht mehr singen könne. So kam es zum neuen Text, durch den niemand überrascht werden konnte, der die Entwicklung des Einheitsgesangbuches verfolgt hat.

12. Man verstehe doch, daß es einem, der sich in Gesangbüchern einigermaßen auskennt, schwer fällt, Herrn Schepping »recht ernst zu nehmen«. Die Fluktuation des Liedgutes im »Volk« ist enorm, jedenfalls viel größer, als die meisten ahnen. Die meisten der Titel, die Frau Spaemann anführt, sind den Leuten nicht länger als fünfundzwanzig Jahre bekannt; denn es dauerte viele Jahre, bis die Einheitslieder von 1947 ihren Weg in die Gesangbücher fanden. Man irrt sich auch, wenn man glaubt, es dauere zehn Jahre, bis Vertrautheit mit einem neuen Buch erreicht sei. Manche Vertrautheit mit dem Einzelstück entsteht innerhalb einer Minute, manche braucht länger. Nur selten gelingt keine neue Vertrautheit; das ist aber immer so gewesen. Natürlich ist nicht zu leugnen, daß in »Gotteslob« eine Reihe Fehlleistungen sind. Das liegt an der menschlichen Fehlbarkeit und hätte auch durch eine andere Kommission nicht verhindert werden können. Jemand, der daraus ein allgemeines Urteil strickt, kann man bei aller Sympathie nicht ernst nehmen.

13. Kurios ist auch der Vergleich unseres heutigen Episkopats mit den geistlichen Fürsten des ausgehenden achtzehnten Jahrhunderts. Die damalige Lage läßt sich nicht mit der heutigen vergleichen. Was im Umfeld der Französischen Revolution geschah, wirkt auf uns heute fast exotisch. Mit den Diözesangrenzen begannen die gerade erst richtig »gefestigten« Gesangbuchgrenzen zu schwimmen. Das Eichsfeld ist seit langem das Paradebeispiel, wie man nicht mit den Leuten umgehen kann. – Auf der anderen Seite ist aber auch zu sehen, daß damals das Gefälle Stadt–Land ungleich größer war als heute. Die damaligen Bücher wurden meist von Pfarrern gemacht (es gab weder Hymnologen noch Volksliedforscher), die an die Bedürfnisse ihrer Gemeinden dachten. Daher kamen selbst diese Bücher in der Mehrzahl der Gemeinden gut an.

14. Nun zu den Zahlen: Woher mag die Zahl 150 für die Diözesananhänge stammen? Selbst Köln, wo man die Absicht geäußert hat, möglichst nur mit dem Anhang auszukommen, hat nur 115 erreicht. Die übrigen Zahlen können schon deshalb nicht korrekt sein, weil die Situation in den verschiedenen Diözesen ganz unterschiedlich ist. Allgemein gilt: Je jünger ein Gesangbuch, um so größer die Übereinstimmung mit »Gotteslob«.

15. Eine eigenartige Form von Mengenlehre zeigt sich im Vergleich des neuen Buches mit »Kirchenlied« von 1938. Herr Cantor, der Erfinder der Mengenlehre, würde sicher bedenklich sein Haupt wiegen. Da steht zu lesen: »Im Kirchenlied (1938), das ein Buch der Jugend war, kamen auf 140 Lieder nur 14 neue! Im Gotteslob ist das Verhältnis von alt und neu auf den Kopf gestellt.« Hier wird (schon vor 1984) mit den Wörtern manipuliert. »Alt« und »neu« lassen sich ja verschieden deuten. Es kann damit die Herkunft oder die Bekanntheit gemeint sein. Gehen wir von der Bekanntheit aus, was ja allein für ein Gesangbuch wichtig ist,

dann kommt »Gotteslob« wesentlich besser weg als »Kirchenlied«. In meiner Heimatdiözese waren aus »Kirchenlied« lediglich 24 Lieder bekannt, 20 davon allerdings in *abweichenden Melodiefassungen*. Trotzdem haben sich die Lieder dieses Buches in atemberaubend kurzer Zeit den Gottesdienst der Gemeinden und die Gesangbücher erobert. Auch in »Gotteslob« ist sein Einfluß noch spürbar. Und was wurde das Buch bei seinem Erscheinen bekämpft und denunziert! Von vielen dieser Lieder meinen die Leute, man hätte sie seit eh und je gesungen.

16. Das Pardestück von Frau Spaemann ist »Wer heimlich seine Wohnstatt«. Es handelt sich dabei um einen Übersetzungsversuch des Psalms 91. Ulenbergs Text hat immer Schwierigkeiten gemacht. Bei der Neubelebung mit völlig anderer Melodie (1938 Kirchenlied und 1947 Einheitslieder) blieb von Ulenberg nur die erste Strophe, die übrigen Strophen waren Bearbeitung eines Textes von 1844. Auch ein so guter Ulenberg-Kenner wie Johannes Overath hielt den ursprünglichen Text nicht für brauchbar. Er veröffentlichte mit Joseph Solzbacher 1962 folgende Fassung: »Wer Schutz sucht, wo der Höchste thront, wer gern in seinem Schatten wohnt, darf sagen: »Herr, ich bau auf dich; du bist ein Zufluchtsort für mich.« Die Einheitsgesangbuch-Kommission stand unter dem Druck von außen, der zur Änderung des Textes führte. Ob das gut war, sei dahingestellt. Ich persönlich wäre beim alten Text geblieben. Mein Grund: Im neuen Text fehlt das »Wohnen« im Schutz des Höchsten. Auf der anderen Seite kann kein Psalmlied die Anmut des Psalmtextes haben. – Trotzdem ist Frau Spaemann in einigen Punkten zu widersprechen:

a) Wie kann sie als Germanistin »heimlich« so falsch deuten? Was ich vermutete, bestätigt das etymologische Wörterbuch: »heimlich« bedeutet nicht »insgeheim« oder »im geheimen«, sondern »heimelig«, »heimatlich«.

Die Befürworter der Änderung des Textes werden entzückt sein über die Fehldeutung, weil ihre Argumente gar nicht besser bestätigt werden können. Für Ulenberg war »heimlich« offensichtlich ein Füllwort; denn der Psalmtext lautet: Wer seine Wohnstatt im Schutz des Allerhöchsten hat.

b) Die Melodie wurde dem Text erst 1938 beigegeben. Sie hat andere Schwerpunkte als die Ulenbergsche, die zum Text paßt. Von einer idealen Wort-Ton-Einheit kann keine Rede sein, denn schon der erste Schwerpunkt der Melodie liegt über einer Nebenbetonung des Textes: Wer heimlich seine . . . Außerdem würde es interessieren zu erfahren, wo denn in dieser Melodie Melismen zu finden sind.

17. In einen Revisionsbericht, zu dem wir noch nicht gekommen sind, wird man über jedes einzelne Lied die Informationen nachlesen können. Es würde hier zu weit führen, auf jedes Beispiel einzugehen. Kurzinformationen reichen auch nicht hin. Außerdem kann jeder die Meinung haben, etwas sei nicht gut gelungen, und er kann damit recht haben. Wogegen man sich wehren muß, das ist die Verallgemeinerung und die Stilisierung zur zweiten Aufklärung.

18. Zum gerügten Mangel an Abgrenzung: Tatsächlich hatte die Kommission die Absicht, die Fehler der Aufklärung ebenso zu meiden wie die Fehler der Gegenreformation. Katholisch sein heißt nicht zuerst, sich abzugrenzen. Davon leben die Abspaltungen, die großen und die kleinen. Und wir Katholiken haben uns oft zur gleichen Methode verleiten lassen. Für uns steht zuerst die Weite des katholischen Bekenntnisses. Abgrenzung ist dann fällig, wo sie nottut. In Zeiten der Verfolgung

kommen die Gesänge von selbst, die die Gemeinde fester binden. Entweder sie entstehen neu, oder bekannte Lieder bekommen, wie auch Frau Spaemann schildert, eine neue Dimension. Man kann es heute einem katholischen Gesangbuch wohl nicht verübeln, wenn es in einer gewalttätigen Umwelt irenische Grundtöne bevorzugt.

19. Für die Fußnoten ist die Liedkommission nicht verantwortlich zu machen. Sie wollte keine solchen.

20. Die Heiligenlieder: Sie waren schon immer eine Crux der Gesangbuchmacher. Da 1940 die Einheitsgesangbuch-Kommission noch nicht existierte, konnte sie auch Frau Thurmair keinen Auftrag zu Heiligenliedern geben, wie unterstellt wird. Die Situation war vielmehr so: Eine Reihe von Gesangbüchern hatte die Thurmairschen Lieder aufgenommen, andere waren bei den Boneschen Heiligenliedern geblieben, die meist Übersetzungen der Brevierhymnen waren. Im Lauf der Arbeiten erhielten nun die Boneschen keine Mehrheit und die Thurmairischen auch nur ein »na ja!« Das führte zu Überarbeitungen; denn anderes war weit und breit nicht zu sehen.

21. Man kann die beiden Texte »Herr, deine Güt«, Nr. 289, und »Herr, deine Güte«, Nr. 301, wohl vergleichen. Nur sollte man, wie gesagt, korrekt sein. Es handelt sich nämlich nicht um zwei Psalmaphrasen. Nr. 289 ist ein Psalmlied im traditionellen Sinn, also der Versuch, den Inhalt des Psalms in einem Reimgedicht wiederzugeben. Das ist eine Paraphrase. Aber Nr. 301 bringt wörtliche Zitate aus dem Psalm und stellt dann neue Texte als Kontrapunkt dagegen, die nicht dem Psalm entnommen sind. Erst am Ende kommt wieder ein Psalmzitat, ein Zitat, keine Paraphrase. Nur von dieser Basis aus kann man dann werten. Warum entwertet die Autorin durch falsche Prämissen ihre Argumentation? – Man braucht übrigens kein Prophet zu sein, um vorherzusagen, daß Nr. 289 bei den Betroffenen beliebter sein wird als Nr. 301, obwohl es ein Text von Qualität ist.

22. Auf einen Widerspruch am Ende des Artikels sei noch hingewiesen. Die Polemik gegen das Reimlied hebt einen Teil der Argumente des ersten Teils auf. Warum kann nicht beides nebeneinanderstehen? Schließlich ist es Gebrauchsichtung, was für mich kein abwertender Begriff ist. Ebenso überraschend ist es, wenn die Verfechter der zweiten Aufklärung nun plötzlich die Jugendbewegten von 1935 genannt werden. Da ist ein Hiatus, dessen Logik verborgen bleibt. Träger heutiger Aufklärung sind Leute, die in den sechziger Jahren »jung« waren.

Zusammenfassend folgendes: Es ist nicht ungewöhnlich, wenn Gesangbücher umstritten sind. Ein kluger Pfarrer läßt sich jedoch vom Streit in den Etagen der Intellektuellen nicht sonderlich beeindrucken. Das sind Erfahrungen aus den letzten beiden Jahrhunderten. – Mein Rat, den ich bereits in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« gegeben habe, sei hier wiederholt: Man nehme das Buch und schaue es selber an, man benutze es als geistliches Lese- und Singbuch, und man wird merken, daß es Nahrung gibt. – Inzwischen wird die Entwicklung weitergehen. Und eines Tages wird ein neues Gesangbuch erarbeitet. Und dann werden wieder Artikel dagegen und dafür geschrieben werden. Die Gemeinden aber werden singen, was ihnen gefällt, Altes und Neues und, man soll's nicht glauben, auch Geändertes.

Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit in der modernen religiösen Kunst

Von Nancy Snooks

Ich besuchte kürzlich in Los Angeles eine Kunsthandlung für religiöse Kunst. Sie liegt in der Gemeinde mit dem höchsten Bildungsniveau der Erzdiözese. Ich wollte herausfinden, welch ein Typ von Christusbildern zur Zeit verlangt und verkauft wird. Da es Juni war, der Monat, der dem Herzen Jesu geweiht ist, bestand die Schaufensterauslage aus zwei Gipsformen des Herzens Jesu und aus zwei Plastiken des Herzens Jesu. Eine kleine naturalistische Reproduktion von Christus als Gutem Hirten wich vom Thema ab. Ein Wandschaukasten enthielt insgesamt zehn Christusbilder: zwei wiederum vom Herzen Jesu, vier Bilder zeigten Christus mit Kindern, eins stellte einen weinenden Christus dar. In diese Reihe von Darstellungen des empfindsamen Christus gehörten auch zwei Porträts von der Art, auf die die Leute reagieren mit: »Er kommt mir so echt und so männlich vor.« Als eine Geste des Entgegenkommens gegenüber einer Minderheit potentieller Käufer hatte der Kunsthändler der Gruppe auch eine moderne Christusdarstellung beigelegt. Sie trug die Bezeichnung »Friede«. Zum Schluß zierte da Vincis »Letztes Abendmahl« das Ganze. Alles in allem war die Sammlung für den potentiellen Käufer sehr tröstlich.

Man findet seinen Namen kaum in Kunstgeschichten, aber der Mann, auf den die herrschende volkstümliche Christus-Vorstellung zurückgeht, ist Heinrich Hoffmann, ein deutscher Maler, der 1902 starb. Eine kurze Beschreibung wird sein Bild »Christus im Garten Gethsemane« in die Erinnerung rufen. Christus hat ein ausgeprägtes Profil, sein Kopf ist erhoben, er schaut zum Himmel, zwischen seinen Augen sieht man eine Falte, die Bestürzung verrät. Er kniet mit gefalteten Händen auf einem Felsen, der in der Größe genau auf einen Knieenden zugeschnitten ist. Im Vordergrund befindet sich ein Dornenbusch, der im Herzen des frommen Betrachters einen Schauer hervorrufen soll. In der Mitte des Hintergrundes erkennt man, bei genauem Hinsehen, drei schlafende Jünger. Die Stadt Jerusalem erscheint als Silhouette auf einem Hügel. Ein Strahl vom Himmel fällt in dramatischer Wirkung auf Christi Gesicht und beleuchtet den kunstvollen Faltenwurf seiner Gewänder. Frank und Dorothy Getlein fassen ihr Urteil in eine einzige Feststellung zusammen: »Das Werk ist eine Lüge«¹. Es stellt ein behagliches Christentum dar, gefälliges Beiwerk eines behaglichen Lebens.

Ich erwarte keinen Realismus in einem Bild – nicht Blut, Schmerz und Tränen, aber die Lüge in Hoffmanns Bild ist, daß der Künstler kein Empfinden hatte für Christi Todesangst und daß ihm jegliches Verständnis für die Bedeutung des Geschehens abging. Hoffmann sagt nichts Wesentliches aus, er gibt nur Äußerlichkeiten wieder. Vieles in der Kunst des neunzehnten Jahrhunderts war eklektisch, die Künstler machten Anleihen bei der Vergangenheit. Hoffmanns Bild ist eine

¹ Frank and Dorothy Getlein, *Christianity in Modern Art*. Milwaukee 1961, S. 27.

platte Adaption der italienischen Hoch-Renaissance des sechzehnten Jahrhunderts mit ihrem idealisierenden Realismus, wie etwa da Vincis »Letztem Abendmahl«.

Der Schöpfer der wohl populärsten religiösen Kunst heute ist zweifellos Salvador Dali. Wie bei Hoffmann sieht seine Kunst wirklichkeitsgetreu aus; doch sie beunruhigt weder das Gefühl noch ist sie eine Gefahr für ein behagliches Christentum. Wenn ich das Gesicht Christi im »Sakrament des Letzten Abendmahls« (1955) anschau, spüre ich, daß für diesen Heiland Dali seine Frau Gala als Modell gedient hat. Dieser Christus ist naturalistisch, aber seine Gesten sind melodramatisch, selbstbezogen und verweiblicht. Sein Gesichtsausdruck ist sentimental. Die Gestalten der zwölf Apostel rund um den großen Tisch sind drapiert mit weißen Gewändern, die Köpfe haben sie geneigt. Sie bringen in das Bild einen Zug von Monumentalem. Die Rückwand des Abendmahlssaales sieht aus wie ein Kirchenfenster. Durch dieses Fenster wird man eine spanische Küstenlandschaft gewahr. Ein großer nackter Torso, der entweder Gott Vater symbolisieren soll oder auf die bevorstehende Kreuzigung hinweist, ist in der oberen Hälfte des Bildes aufgehängt. Die dramatischen Schatten auf dem Tischtuch, die übrigens auf keinen natürlichen Ursprung zurückgehen, helfen, das Bild formal abzurunden.

Kann ich vor diesem Bilde beten? Erhebt es meinen Geist und meine Gedanken zu Gott und zum Geheimnis der Eucharistie? Wenn ich auf die Verehrung der Apostel schaue, könnte ich sagen: »ja«, aber das Christusbild ist ganz und gar unglaublich. Ich spüre einfach ein Mißverständnis in diesem Bild: einen Mangel an Echtheit und Integrationsvermögen. Die Küstenlandschaft und der aufgehängte Torso scheinen fehl am Platz und »erfunden«. Die sinnliche Fleischlichkeit der Christusfigur lenkt vom eigentlichen Thema ab und zieht die Aufmerksamkeit auf das Können des Malers.

Wie Hoffmanns »Agonie« in nostalgischer Weise die Kunst des frühen sechzehnten Jahrhunderts aufgreift, steht Dalis »Sakrament« dem Manierismus sehr nahe, jenem Kunststil, der in der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts aufkam. Das Schwinden einer starken äußeren Autorität legte im sechzehnten Jahrhundert den Nachdruck mehr und mehr auf die persönliche Vision des Künstlers. Die Annäherung an diese Auffassung wird deutlicher in Dalis surrealistischen Werken, aber sie ist schon hier zu erkennen. In der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts wurde die persönliche Vorstellung des Künstlers ganz und gar formalisiert, veräußerlicht ohne jeden religiösen Gehalt. Der Mangel an religiöser Erfahrung führte zu einer Schaustellung technischer Kunststücke. Kunst wurde zu einer *tour de force*. Das Konzil von Trient machte damit ein Ende, als es Kunst, die religiöse Themen ohne Ehrfurcht darstellt, verwarf.

Dalis technisches Geschick übertrifft viele Künstler des sechzehnten Jahrhunderts. Der aufgehängte Torso und die Vision der spanischen Küste sind Beispiele künstlerischer Akrobatik. So ist ein Bild entstanden, das zwar auf den ersten Blick eine starke Anziehungskraft verrät, aber dann doch nichts von jener Ausdruckstiefe erkennen läßt, die es als bedeutendes Kunstwerk haben sollte. Die Getelns könnten zu Dalis Bild das gleiche sagen, was sie zu Hoffmann sagten: es ist eine Lüge.

Zwei Werke der Vergangenheit, beide aus dem sechzehnten Jahrhundert, waren unter den Bildern, die man in der Kunsthandlung, die ich besuchte, ausgestellt

hatte: Michelangelos Pietà und da Vincis Letztes Abendmahl. Die Plastik und die Gipsformen von Michelangelos Pietà sind weit entfernt vom Original. Ich nehme an, daß die Leute darauf ansprechen, weil sie Jesus darstellen. Es ist oft gleichgültig, wie erbärmlich das Bild ist, wie unzulänglich die Reproduktion, welche Idee der Künstler vermittelt: es wird akzeptiert, weil es ein Jesus-Bild ist.

Während andererseits moderne Kopien das Gesicht Jesu und seiner Apostel ver-süßlicht haben, bleibt in da Vincis Letztem Abendmahl die Komposition grundsätz-lich die gleiche. Man kann sich an diesem Punkt eine Frage nicht verknäueln: Warum erscheint Hoffmanns und Dalis Kunst so mittelmäßig, während da Vincis Kunst sich als groß erweist? Und: Was ist charakteristisch für die Kunst des sech-zehnten Jahrhunderts, an deren Stil sich noch heute so viele fromme Christusbilder anlehnen? Vielleicht kann uns die Analyse von da Vincis Werk eine Antwort geben.

Christus ist die zentrale Gestalt, die anderen Figuren und Elemente der Kom-position sind ihm untergeordnet. Die Komposition, die in der Kunst ein Ausdruck der Relationen ist, läßt erkennen, daß die Wertstruktur hier eine hierarchische ist. Die Gesichter Christi und seiner Apostel sind nicht so sehr Gesichter von Indivi-duen als von individualisierten Typen. da Vinci hat einen Christustyp geschaffen, einen Petrustyp usw. Das ist neu gegenüber der Malerei des fünfzehnten Jahr-hunderts, in der die einzelnen Heiligen wie gewöhnliche Italiener dargestellt wur-den. Im sechzehnten Jahrhundert trennte man die Heiligen vom täglichen Leben. Man bezog sie weniger in die zeitgenössische Szene ein. Im historischen Zusam-menhang gesehen, könnte dies ein Indikator sein für die Unfähigkeit, den Bereich des Heiligen in das tägliche Leben zu integrieren oder ihn wenigstens in einer Beziehung zum Alltag zu sehen. Es kennzeichnet den Beginn einer geistlichen Schizophrenie.

In Leonardos Kunst existiert eine »totale Welt«, ein vollständiger, perfekter Mikrokosmos. Alles ist enthalten in dem dreidimensionalen Raum innerhalb des Bildrahmens. Keine Figur verdeckt eine andere oder wird durch den Rahmen abgeschnitten.

Diese Art von Komposition tauchte zum erstenmal im klassischen Griechentum auf, von der die Renaissance ja eine »Wiedergeburt« ist. Ihre Einstellung spiegelt einen Sinn für den individuellen Wert wider und erlaubt relativ ungezwungene Bewegungen. Der Künstler hat einen Lebensraum geschaffen. Gleichzeitig hat aber Leonardo sein Bild nach Regeln und Gesetzen aufgebaut. Die rationale Anordnung hat Vorrang vor der des Gefühls bis zu dem Ausmaß, daß man zuweilen eine übermäßige Beherrschung feststellt in einem Gesicht, das vom Gefühl überwältigt wird.

Wenn Kunst die Zeit widerspiegelt, in der sie entstand, könnte man fragen: Gibt es irgend etwas, das unsere Zeit mit dem sechzehnten Jahrhundert gemein-sam hat? Abendmahlsbilder aus anderen Perioden könnten ja ebenso leicht für den volkstümlichen Kunsthandel reproduziert werden wie diejenigen des sech-zehnten Jahrhunderts.

Im ganzen gesehen war dieses Jahrhundert eine Zeit religiöser, moralischer, politischer und wirtschaftlicher Unsicherheit, und da die Ereignisse nicht genau parallel laufen, scheint das erregte Gemüt jener chaotischen Zeit nach einer ver-trauten Bindung zu suchen. Der Formalismus der Hoch-Renaissance, die Erschaf-

fung einer idealen Welt, angefüllt mit idealen Typen, erscheint, angesichts der grundlegenden epochalen Erschütterungen, wie eine Gegenwehr: starke Anstrengungen, um Kräfte zu überwinden, über die man die Kontrolle verlieren könnte. Vielleicht ist das ein Grund für die heute verbreitete Anziehungskraft dieses Kunststils. Sein Sinn für Ordnung und Kontrolle, seine klare Vision der Dinge ist dann sehr beruhigend, wenn unter der Oberfläche ein Zerbröckeln der Ordnung, wenn unkontrollierbare Emotionen und Verwirrungen überhand nehmen.

Die Kunsthistoriker behaupten, daß das grundlegende Charakteristikum der Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts die Abstraktion sei. Das ist richtig, aber man sollte hinzufügen, daß Abstraktion nicht nur gegenstandslose Kunst ist (die kein erkennbares Subjekt wiedergibt), sondern eine Vereinfachung um des prägnanteren Ausdrucks willen. Was hat nun die Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts, im Gegensatz zur volkstümlichen Kunst, auszusagen über Gott und die Beziehung des Menschen zu ihm?

Es ist aufschlußreich, den Blick auf ein weiteres Abendmahlbild zu lenken, diesmal nicht auf popularisierte Kunst als Ware, sondern auf gute moderne Kunst. Wenn ich der Dame, die in ihrem Devotionalienladen Dalis oder da Vincis Abendmahl gekauft hat, Emil Noldes Version zeigen würde, würde sie vermutlich mit Abscheu ausrufen: es ist scheußlich! Das ist der erste Eindruck, den es hinterläßt. Es ist ein eindrucksvolles, leidenschaftliches Bild, genau das Gegenteil von den gefälligen Wiedergaben des Devotionalienhandels. Eine leidenschaftliche Bewegung geht durch das ganze Bild und entstellt und verzehrt alles. Das Empfinden des Künstlers deformiert die Figuren. Die Gesichter sind Karikaturen. Das Christusgesicht gleicht einem Skelett mit schräg liegenden Augen und einem mit breiter Linie umrissenen Mund. Seine Hände sind übermäßig verlängert, die Arme haben keine Muskeln. Nichts erinnert an einen massiven menschlichen Körper.

Es gibt eine Theorie, mit der ich im großen und ganzen übereinstimme. Danach zeigt die Behandlung eines festen Raumes in der Kunst (die Darstellung einer Person oder eines Dinges vor einem Hintergrund) Parallelen zur Konzeption des Künstlers vom Menschen und damit zur zeitgenössischen Konzeption des Menschen von sich selbst.

Wie sieht der Mensch sich selbst in Noldes Letztem Abendmahl? Der Renaissance-Mensch, das Individuum, das seinen Geist jedem beliebigen Objekt zuwenden konnte, existiert nicht mehr. Dieses Geschöpf ist ein Opfer von Mächten, die außer seiner Kontrolle liegen. Der Mensch ist deformiert, grotesk, häßlich, verfallen, er wird verschlungen. Wie sieht und bewertet er die Welt rings um sich herum? Es gibt keine Naturdarstellung mehr, sie interessiert den Künstler nicht. Man sieht den Sonnenuntergang nicht, wenn der Sturm im Innern wütet. Welches sind die Grenzen (wiedergegeben durch dunkle Konturen), die der Mensch sich selbst gesetzt hat oder die er akzeptiert? Die Grenzen sind nicht deutlich. Die Auffassung vom Menschen, der an Gesetz und Grenzen gebunden ist, ist zusammengebrochen.

In welcher Beziehung steht der Mensch zu dem ihn umgebenden Raum, und wie wirken Mensch und Raum aufeinander? Es gibt keine klare Abgrenzung zwischen Figur und Hintergrund. Der Hintergrund verschlingt die Figur, die Figur verfällt dem Hintergrund. Das kann man interpretieren als Entpersönlichung, als Gestalttheorie oder als ein Hervorheben des Tatbestandes, daß der Mensch nur ein Teil

seiner Umgebung ist. Jedenfalls gibt es innerhalb des Rahmens dieses Bildes nur einen Schnappschuß von Wirklichkeit, nicht eine umfassende Sicht der Welt wie bei Leonardo. Unser Zeitalter ist das der Spezialisierung. Niemand kann den Anspruch erheben, die Gesamtheit der Realität im Griff zu haben. Obgleich wir nach Weltsystemen suchen, haben wir noch keins entwickelt.

Es gibt keinen dreidimensionalen Raum mehr, in dem sich die Figur frei bewegt. Das Bild ist seinem Wesen nach zweidimensional. Alles wird vom Künstler gleich behandelt. Es gibt keine Differenzierung, denn entscheidend ist nicht das Objekt, sondern das subjektive Empfinden des Künstlers.

Man kann Leonardos Bild aus einer gewissen Distanz betrachten. Man sinnt über die Szene nach, denkt an Christi Ausspruch: Einer von Euch wird mich verraten. Wenn man Emil Noldes Bild anschaut, wird man sofort von der Erregung des Bildes eingefangen, von dem explosiven Gefühl, das der Künstler empfand. Manchmal wird ein solches Bild als »soulscapes« bezeichnet, als Seelenlandschaft.

Obgleich Noldes »Letztes Abendmahl« ein großes Kunstwerk ist, eine Darstellung und Spiegelung des zwanzigsten Jahrhunderts, ist es keine religiöse Kunst. Es gibt Emil Noldes gequälte Empfindungen wieder, aber es fehlt ihm religiöse Erfahrung. Der eigentliche Gegenstand des Bildes sind Noldes eigene Gefühle. Daß das Bild auch zufällig ein »Letztes Abendmahl« darstellt, ist nebensächlich. Hier wird deutlich, daß ein religiöses Thema noch kein religiöses Kunstwerk entstehen läßt.

Emil Noldes Letztes Abendmahl steht im krassen Gegensatz zu dem Leonardos. Ich sehe in der ungebrochenen Popularität von Leonardos Bild eine mehr oder weniger bewußte Entscheidung der Menschen für eine Welt, wie sie sie sich wünschen. Emil Nolde, ein sensibler und hervorragender Künstler, hat die Welt des zwanzigsten Jahrhunderts wiedergegeben, die Art, wie wir sie unbewußt erfahren. Seine Vision ist eine zutiefst beunruhigende.

Die Diskrepanz zwischen Wunschenken und unbewußter Erfahrung der quälenden Wirklichkeit spiegelt sich wieder in der Diskrepanz zwischen den Kaufobjekten der Kunsthandlungen und den Werken fast aller bedeutender Künstler des zwanzigsten Jahrhunderts, besonders derjenigen, die sich mit religiösen Themen befassen.

Die Bilder, die in diesem Zusammenhang interpretiert werden sollen, sind Werke von einigen der größten Künstler des zwanzigsten Jahrhunderts. Der thematischen Übereinstimmung willen stellen alle Bilder Kreuzigungen dar. Sie sollen in chronologischer Reihenfolge besprochen werden. Die Auswahl beschränkt sich mit Absicht auf Gemälde und Zeichnungen; sie sind in ihrem Ausdruck spontaner als die Plastik, bei der das Material mehr Widerstand entgegengesetzt.

Das älteste Bild dieser Auswahl ist eines der wenigen Werke Picassos mit religiösem Inhalt. Es stammt aus dem Jahr 1930. In jener Zeit war Picasso mit seiner ersten Frau unglücklich verheiratet, und seine Hoffnungen auf eine Scheidung scheiterten an den spanischen Gesetzen. Briefe an Freunde sprechen von seiner großen Einsamkeit und von seinem Leiden. In diesem Zustand schuf Picasso eine ihn befreiende Kreuzigung.

Das Bild ist reich an Passionssymbolen. Ein Soldat führt einen Lanzenstoß aus, ein anderer bietet dem Heiland einen gewaltigen Schwamm dar, andere würfeln

auf einer Trommel um seine Kleider. Verschiedene Körper und Körperteile sind über das Bild verstreut. Die ganze Komposition ist fragmentarisch und chaotisch. Max Lerner schrieb in seinem Nachruf auf Picasso: »Picasso gab dem Jahrhundert einen Ausdruck. Was er darstellte, waren die tiefen Risse im Menschen, wie er von den modernen Stürmen zugerichtet wird.«²

Über diesem vollständigen Chaos in Picassos Kreuzigung erhebt sich der unberührte Christuskopf. Er wird durch eine einfache Zeichenlinie angedeutet und wirkt ganz und gar unbeteiligt, fast gesichtslos — eine unerklärliche Vorstellung. Das Christusgesicht hat nicht die Skelett-Form wie bei Nolde. Es sieht vielmehr wie eine helle Knolle aus. Es ist schwer zu sagen, ob schwache Linien für Augen und Mund angedeutet sind. Sie könnten jedenfalls genau so gut weggelassen worden sein, denn sie fügen dem Bild nichts hinzu. Christi Gesicht bleibt abstrakt, fast bis zu dem Punkt, an dem das Objekt nicht mehr erkennbar ist. Das Gesicht ist ausdruckslos, während viele — wenn auch nicht alle — anderen Gesichter auf dem Bild äußerste Erregung erkennen lassen: sie schreien in Todesangst, sind deformiert, haben die Augen auf der Seite des Kopfes, weit klaffende Münder. Merkwürdigerweise lacht eine Figur dem Betrachter ins Gesicht.

Alfred Barr stellt in seiner Picasso-Biographie fest: »Dieser phantastische Kalvarienberg scheint ohne jede religiöse Bedeutung zu sein, aber er muß eine besondere Bedeutung für den Maler gehabt haben«³. Der Künstler behielt dieses Bild in seinem Besitz.

Graham Sutherland schuf 1946 ein gewaltiges Kreuzigungsbild. Es ist eine Studie für ein späteres Werk, das von der St. Matthew's Church in Northampton in Auftrag gegeben worden war. In der Zeichnung ist der Torso des Körpers aufgeteilt in geometrische Winkel und gebrochene Umrissse. Der Körper ist weiß, mit kräftigen Linien umrissen, der Hintergrund schwarz. Die Arme sind erhoben, streng in der Form eines U. Der Kopf hängt wie ein schweres Gewicht herab. Wieder ist das Gesicht Christi frei gelassen. Es zeigt nur einen ovalen Umriss, auf der einen Seite schwarz beschattet, auf der anderen Seite weiß. Es ist, als ob der Künstler es nicht ausgehalten habe, das Gesicht Christi anzuschauen.

Alfred Kubins Kreuzigung entstand 1947. Wir sehen den Körper Christi am Kreuze, ein Soldat an jeder Seite und eine andere Gestalt am Fuße des Kreuzes. Wieder ist das Gesicht Christi verborgen, diesmal in Dunkelheit. Der Künstler hat diese Dunkelheit mit schwarzen, kreuzweise schraffierten Linien wiedergegeben. Der Kreis um den Kopf ist ebenfalls dunkel. Auch dieser Künstler konnte den Anblick des Gesichtes Christi nicht ertragen.

1951 schuf Salvador Dali seinen »Christus des Johannes vom Kreuz«. Ich will auf dieses Bild nicht näher eingehen, weil Komposition und Konzept auf Johannes vom Kreuz zurückgehen. Nur die letzte Ausführung stammt von Dali. Man zeigte ihm ein Manuskript von Johannes vom Kreuz, abgefaßt von einem Karmeliterpater aus Spanien. Dali warf ein paar flüchtige Skizzen auf ein Blatt Papier und vollendete das Werk später.

² »Los Angeles Times«, 15. April 1973.

³ Alfred H. Barr, Jr., Picasso. New York: The Museum of Modern Art 1947, S. 167.

Die Kreuzigung, die ganz seine eigene ist, der »Corpus Hypercubus« aus dem Jahr 1954. Das Kreuz Christi ist aus großen geometrischen Würfeln zusammengesetzt, vielleicht ein vorsätzlicher Versuch, wissenschaftlich zu sein. Vieles von Dalis jüngerem Werk untersucht die Struktur im Weltall und gibt den kosmischen Themen mehr Gewicht als sein frühes, surrealistisches Werk. Wieder ist das Gesicht Christi nicht sichtbar. Es ist dem Betrachter abgewandt, aber man bekommt einen flüchtigen Eindruck von seiner sinnlich schönen, sanften Haut. Völlig fehl am Platze ist in dem Bild die ganz und gar unangemessene Einführung eines Porträts seiner Frau Gala in dramatischen Gewändern, die an diejenigen von Hoffmann in seinem Bild »Christus im Garten Gethsemane« erinnern.

1956 schuf Rico Lebrun eine »Kreuzigung«, eine seiner vielen Studien zu dem Thema. Die Komposition ist traditionell. Die Christusfigur am Kreuz nimmt die Mitte ein, an seiner Seite befindet sich je eine andere Gestalt. Wieder ist das Gesicht Christi, im Gegensatz zu dem der beiden anderen Figuren, nicht zu sehen. Das Bild ist sehr eindrucksvoll, die Erregung des Künstlers zersplitterte die Darstellung in viele Winkel. Sie wirkt zerfallen, bruchstückhaft, fassungslos. Lebrun ist ein Nachfahre von Matthias Grünewald.

Die Übereinstimmung in den gesichtslosen Kreuzigungsdarstellungen könnte auf eine absichtliche Auswahl zurückgehen. Das ist nicht der Fall. Zuerst wurden die Künstler ausgewählt, dann wurden ihre Kreuzigungsbilder untersucht. Dieses merkwürdige Phänomen der allgemeinen Gesichtslosigkeit wurde erst deutlich, als die Bilder untersucht wurden. Was bedeutet es? Die nächstliegende Antwort könnte lauten, daß Christus unpersönlich dargestellt wird. Die Beziehung, die der Mensch des zwanzigsten Jahrhunderts zu Christus hat, ist häufiger die Beziehung zu einem Symbol als zu einer Person. Moses wollte Gott von Angesicht sehen und mit ihm wie mit einem Freund sprechen, das gleiche wollten die Mystiker aller Zeiten. Fra Angelico sagte, wenn wir Christus malen wollten, müßten wir mit ihm leben. Künstler, die mit Gott lebten, wie Chagall und Rouault, gaben Christus ein Gesicht.

Es gibt noch eine andere Erklärung für die gesichtslosen Christusgestalten: nicht daß wir ihn nicht kennen, wir wollen ihn vielmehr nicht anschauen. Der Künstler vermeidet es, ein Gesicht zu zeichnen. Es ist zu unangenehm, über einen persönlichen Erlöser nachzudenken. Weil der Mensch unserer Zeit sich für vieles schuldig fühlen muß, vermeidet er es, auf seine Schuld zu sehen. Das wird deutlich genug an dem Verlust des Sündenbewußtseins. Wenn es aber keine Sünde mehr gibt, dann ist der qualvolle Tod Christi bedeutungslos geworden.

Gesichtslose Christusgestalten erscheinen nur in Kreuzigungsbildern. In Noldes »Letztem Abendmahl« hat Christus ein Gesicht. Vielleicht ist es die Kreuzigung, der man kein Gesicht geben kann. Was bedeutet das für den Künstler: Leiden? Tod? Das Leiden scheint die zeitgenössische Kunst nicht zurückzuweisen, alle großen Künstler haben es in seinem Wesen dargestellt. Nur die volkstümliche Kunst geht ihm aus dem Wege. Vielleicht ist die Kreuzigung für diese Künstler gleichbedeutend mit dem Tod. Und es ist bekannt, daß der moderne Mensch, besonders in wohlhabenden Zivilisationen, dem Tod nicht ins Auge schauen kann. Aber kann das überhaupt jemand ohne Glauben?

Wenn man die Zeitschrift »Liturgische Kunst von 1930 bis 1970« durchsieht, findet man zahlreiche Illustrationen von Kirchenkunst. Es besteht ein Unterschied

zwischen solcher Kunst, die vom Künstler aus irgendwelchen persönlichen Gründen geschaffen wurde, und jener Kunst, die von einer Kirche und für eine Kirche in Auftrag gegeben wurde. Die letztere unterstellt sich fremden Absichten, gewöhnlich der Anbetung und Unterweisung und muß sich an bestimmte kanonische Bestimmungen halten. Jede Pfarrkirche ist mit irgendwelchen »Kunstwerken« gefüllt. Zur Besprechung wählen wir hier zwei aus — völlig unterschiedlich in Form und Inhalt —, die am häufigsten erwähnt werden, wenn die Frage nach der modernen Kirchenkunst gestellt wird. Zuerst ein Werk von Graham Sutherland, dem englischen Künstler, der die Kreuzigung für die St.-Matthew's Church in Northampton schuf; das andere Werk stammt von Henri Matisse, dessen Rosenkranzkapelle bekannt ist.

Sutherland muß unbewußt unter dem starken Eindruck Grünewalds gestanden haben; sein Werk weist große Ähnlichkeit mit ihm auf. Es sieht tatsächlich wie eine Neufassung Grünewalds aus, indem es einige moderne Techniken anwendet, einen freieren Pinselstrich und einen »kubistisch« aussehenden Hintergrund. Es ist nicht sicher, ob der Künstler mit Absicht kopiert hat, obwohl die Ähnlichkeit verblüffend ist, wenn die Bilder nebeneinander liegen.

Grünewalds Kreuzigung stellt den höchsten Grad des Leidens dar, und Sutherland entschied sich dafür, das physische Leiden Christi emotional zu akzentuieren. Es scheint daher unlogisch, daß Sutherland das körperliche Martyrium Christi als Thema wählte und es gleichzeitig »binahe unpersönlich dargestellt« hat, wie Eric Newton in seinem Kommentar bemerkt⁵. Ich stimme mit Newtons Schlußfolgerung überein: Sutherlands Christus ist bei aller Leidenschaftlichkeit irgendwie kalt »reserviert« und unpersönlich. Es ist ein Körper ohne Seele. Graham Sutherlands letzte Version des gekreuzigten Christus hat zwar ein Gesicht. Kunst, die für die Öffentlichkeit bestimmt ist, verlangt das. Aber er ist ein ebenso unpersönlicher Christus wie all die gesichtslosen Werke, die hier genannt wurden. Seine kraftvolle Zeichnung, die er als Student anfertigte, ist gesichtslos, aber das Gesicht, das er hinzufügte, gehört nicht zu dem Körper. Es ist viel zu klein. Es scheint wie eine nachträgliche Überlegung, die der Künstler aus sozialen Gründen hinzuzufügen sich gezwungen fühlte.

Und was ist mit Matisse? Matisse gab vier der wenigen ihm noch verbliebenen Lebensjahre dafür hin, die Rosenkranzkapelle zu schaffen, die er als den Höhepunkt seines ganzen künstlerischen Weges ansah. Wie er an die Nonnen von Vence bei der Einweihung der Kapelle (er war durch Krankheit verhindert, daran teilzunehmen) schrieb: »Trotz aller Unvollkommenheiten betrachte ich sie als das beste Stück meiner Arbeit. Ich hoffe, daß die Zukunft durch wachsendes Interesse diese Meinung rechtfertigen wird«⁶.

Matisse's Werk umfaßt Altarbücher, Meßgewänder, Chorröcke, bunte Glasfenster und Wandmalerei. Ich möchte die Aufmerksamkeit auf die Kreuzesstationen lenken, besonders auf die Kreuzigung. Die Komposition wird zusammengehalten durch eine Pyramide von sich beugenden, knienden Gestalten, die den Kalvarienberg andeuten. Ein ausdrucksloser Christuskörper hängt am Kreuz. Es ist interes-

⁵ Eric Newton/William Neil, *The Christian Faith in Art*. London 1966, S. 282.

⁶ Jean Guichard-Meili, *Matisse*. New York 1967, S. 282.

sant, daß in dieser Kapelle alle Gesichter ausdruckslos sind, die Gesichter der Passionsteilnehmer, der Madonna mit dem Kind und sogar das Gesicht des hl. Dominikus, für den Père Couturier, der berühmt ist für seine Mitwirkung an der Wiederbelebung der religiösen Kunst in Frankreich, Modell stand. Eine Ausnahme bildet das Schweißstuch der **Veronika**.

Matisse wies Couturier darauf hin, daß »nur Christus in der Kapelle ein Gesicht hat – auf dem Schweißstuch der Veronika –, um deutlich zu zeigen, daß er allein uns sein Wesensbild offenbaren muß, während jeder von uns das Recht hat, sich das Bild der Heiligen selbst auszumalen«⁷. Damit erhebt sich eine interessante Frage: Kann ich mir die Persönlichkeit eines Heiligen vorstellen, wenn der Künstler mich nicht führt? Entwerfe ich ein Bild von irgend jemandem, wenn er selbst keins entwirft? Es kann sein. Aber das Bild, das uns Matisse vom Gesicht Christi gegeben hat, ist nicht das Bild der Person Christi, sondern vom Abdruck auf Veronikas Schweißstuch: das Bild eines Bildes.

Matisse hat versucht, »eine Form, die auf Wesentliches reduziert wird«, zu erreichen. Er schreibt: »Alles, was ich von dem Objekt übrig lasse, bedeutet, daß es ausreichend und auch notwendig ist«⁸. Es ist eine strittige, aber fundamentale Frage an die abstrakte und nicht gegenständliche Kunst, ob das Wesen eines Objekts verdeutlicht wird, wenn man es von seinen Details entblößt, oder ob ein solcher Akt des Beschneidens nicht etwas hervorbringt, das noch weniger wirklich ist als das Detail. Es ist ungewöhnlich, wenn ein Künstler so etwas wie eine religiöse oder mystische Erfahrung hat, die Erfahrung einer Wirklichkeit, die wesenhafter ist als die Welt der Erscheinungen. Allerdings kann man eine solche Erfahrung nicht weitergeben, indem man sie von Details befreit. Ein solches Entblößen läßt sie weniger wirklich werden und nicht wesentlicher. Hier ist der Punkt, an dem Matisse versäumt hat, wie Newton sagt, tiefgründig zu sein⁹.

Marc Chagall und Georges Rouault haben diese Tiefgründigkeit erreicht, obgleich man ihre Werke nicht in Kirchen und Kapellen findet. Chagall hat einmal gesagt: »Ich weiß, daß ich keine programmierte religiöse Kunst hervorbringen kann. Nein, das würde schrecklich sein«¹⁰, und der Klerus beauftragte Rouault nie mit einem Werk, »wegen seines dunklen und ungebärdigen Stils«¹¹.

Chagall stammte aus einer frommen jüdischen Familie. Sein Vater pflegte jeden Morgen um sechs Uhr aufzustehen und vor der Arbeit in die Synagoge zu gehen. Sein Großvater väterlicherseits war Religionslehrer, der Vater seiner Mutter verbrachte den halben Tag betend und Bücher studierend in der Synagoge. Chagall wurde als eifriger Chassidim erzogen, als Glied einer verbreiteten religiösen Bewegung, der es darum ging, der Trockenheit im Gesetzesdenken des Talmud durch Vertiefung und Aufrichtigkeit des religiösen Lebens entgegenzuwirken. Der Chassidim glaubte, daß Gott in jeder Bekundung von Leben auf der Erde gegenwärtig ist. Aus diesen Wurzeln entwickelte sich bei Chagall die sensitive Philosophie des Malers.

⁷ Ebd., S. 119.

⁸ Ebd., S. 124.

⁹ Eric Newton/William Neil, a. a. O., S. 292.

¹⁰ Walter Erben, Marc Chagall. New York, S. 19.

¹¹ William A. Dryness, Rouault. Michigan 1971, S. 15.

Es wäre falsch, davon auszugehen, daß allen bisher besprochenen Künstlern Sensitivität und poetischer Sinn gefehlt habe. Ohne diese hätten sie keine Kunstwerke schaffen können. Die ganze berühmte Kunst muß nicht religiös sein, ebenso wie alle religiöse Kunst nicht berühmt sein muß. Wenn der Künstler nur sich selbst ausdrückt, sich selbst verherrlicht, bringt er keine religiöse Kunst hervor. Er verherrlicht Gott nicht.

Chagall, dessen heutiger Wohnsitz einige hundert Meter von Matisses Rosenkranzkapelle entfernt liegt, hat nicht bewußt versucht, Gott zu verherrlichen, aber seine Kunst ist nicht selbstsüchtig. Seine Freundin Raissa Maritain beschrieb seine Kunst einmal als »une divination de spirituel dans le sensible«¹², als eine »Verdeutlichung des Geistlichen in der Welt der Sinne«.

Das ist ein Schritt hin zur wahren religiösen Kunst, die die Vision des Glaubens hat. Chagall ist kein Gläubiger im orthodoxen Sinn: er fühlt sich weder an das jüdische noch an das christliche Dogma gebunden. Doch spiegeln fast alle seine Kreuzigungen eine religiöse Erfahrung, die in den meisten vorher erwähnten Werken fehlt.

Das wird besonders deutlich in der »Gelben Kreuzigung« von 1943. Sie drückt Gelassenheit in Leiden und Tod aus. Christus hängt am Kreuz, sein Kopf ist aufgerichtet, seine Augen sind geschlossen oder sehen herab auf das tägliche Leben und Sterben der Menschen. Um das Bild zu verstehen, muß man auf frühere Kreuzigungsbilder Chagalls einen Blick werfen, etwa auf den »Kalvarienberg« von 1912. Chagall sagte 1939 über dieses Bild: »Die symbolische Figur Christi ist mir immer vertraut gewesen und ich entschloß mich, sie darzustellen; und wie mein junges Herz sich ihn vorstellte, wollte ich Christus als Kind zeigen. Heute sehe ich es natürlich anders«¹³. Der Christus der »Gelben Kreuzigung« ist ein erwachsener Mann, zart und mit weichen Umrissen. Eine weit geöffnete Thorarolle nimmt fast den Mittelpunkt des Bildes ein, darunter ein Engel mit einer Trompete und einer Kerze. Auf der Rolle steht nur der Name »Witebsk«.

Viele Ereignisse in dem Bild sind Symbole, die aus Chagalls früheren Kreuzigungen übernommen wurden, aber sie sind keine Symbole, deren genaue Bedeutung erklärt werden kann, obgleich das Entstehungsdatum auf eine Beziehung zu den nationalsozialistischen Massenmorden hinweist. (Zwei andere Passionsbilder von 1938 und 1940 sind deutlich darauf bezogen.) Thorarollen erscheinen auch in anderen Kreuzigungsbildern Chagalls. In dem »Kalvarienberg« von 1912 stellt Chagall seinen Vater und seine Mutter als Joseph und Maria dar. Der Vater wurde als russischer Bauer gemalt. Seine Mutter hat eine entblößte Brust, die sie dem Kind am Kreuze darbietet. In der »Gelben Kreuzigung« sieht man einen russischen Juden, der auf einer leeren Straße von Witebsk tanzt oder sie verzweifelt herunterläuft, während im Vordergrund eine Frau mit entblößter Brust mit einem Kind auf einem Esel sitzt. In der Version von 1912 rudert ein Mann ein Boot auf einem Fluß. In der Version von 1943 sinkt ein Boot, eine Frau und zwei Männer scheinen zu ertrinken und ein Hai scheint die Frau anzugreifen. Menschen im Himmel (Heilige? Gemartete Juden?) wenden sich bittend an die Heiligen-

¹² Walter Erben, a. a. O., S. 91.

¹³ Walter Erben, a. a. O., S. 50.

gestalt Christi. Beide Bilder zeigen einen Mann, der eine lange Leiter trägt. Sie erscheint ebenso in der Kreuzigung von 1938. Das könnte bedeuten, daß Jesus, der leidende Knecht, Symbol der ununterbrochen verfolgten Juden, vom Kreuz herabsteigen möge.

Einige Kunstkritiker vergleichen Chagalls Christusfigur in der »Gelben Kreuzigung« mit El Grecos langgestreckten Figuren. In Wirklichkeit erinnert dieses Bild sehr stark an russisch-byzantinische Ikonen. Chagall selbst schrieb über seine frühere Kreuzigung, den »Kalvarienberg« von 1912: »Als ich dieses Bild in Paris malte, versuchte ich mich frei zu machen sowohl vom Stil des Ikonenmalers wie von der gesamten russischen Kunst«¹⁴. Es ist ihm nicht ganz gelungen.

Chagalls Werke sind sehr stark vom Gedanklichen beherrscht, im Gegensatz zu der Kunst der Wahrnehmung, die die Erscheinungswelt der Wirklichkeit wiedergibt. Einige Kunsttheoretiker — u. a. Paul Gauguin, der versuchte, sichtbare Symbole der unsichtbaren Wirklichkeit zu schaffen — sind der Meinung, daß religiöse Kunst notwendig eine vom Gedanklichen beherrschte Kunst sein muß. Diese Kunst neigt zur Zweidimensionalität und benutzt meist massive Umrisse mit dunklen Linien. Chagall und auch Rouault teilen dieses Charakteristikum mit den Künstlern des Mittelalters. Die schweren, schwarzen Umrahmungen scheinen in der Kunst etwas zu tun zu haben mit Gesetz und Struktur. Sie bestimmen und begrenzen die Dinge. Sie binden die Figuren sozusagen an den Hintergrund, an eine Gruppe, an eine Gemeinschaft.

Chagalls Bilder unterscheiden sich von den Ikonen der Vergangenheit darin, daß sie formal nicht so ausgeglichen sind: sie haben eher eine empfundene als eine logische Ausgeglichenheit. Die Komposition ist kein abgeschlossenes, umfassendes Weltbild. Die Figuren sind durch den Rahmen abgeschnitten. Man sieht nur einen begrenzten Teil der Wirklichkeit.

Georges Rouault, dessen dunkler und ungebärdiger Stil den Vertretern der Kirche nicht in dem Maße zusagte, daß sie seine Werke in die Kirchen aufnahmen, ist trotzdem als der führende unter den zeitgenössischen religiösen Malern bekannt geworden. Im Vorwort zu seiner Biographie beschreibt ihn William Dryness als einen Mann, der »sowohl die Gabe des Glaubens als auch die einer empfindsamen künstlerischen Ausdruckskraft besaß. Er war ein Mensch mit einem ausgeprägten Sinn für das menschliche Elend, aber auch mit einem versöhnlichen Glauben an die Gegenwart Gottes«¹⁵.

Die Gelassenheit, die religiöser Kunst innewohnt, verbindet mit Chagalls »Gelber Kreuzigung« Rouaults Christus in »Gehorsam bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz«, außerdem der Charakter des Ikonenhaften, die Zweidimensionalität und die schweren dunklen Umrißlinien. Wie in Chagalls Bildern ist es schwer zu sagen, ob Christi Augen offen oder geschlossen sind. Aber anders als Chagalls Komposition ist die von Rouault klarer und deutlicher. Dryness sagt, Rouault habe einen menschlichen Christus geschaffen. Dieser Christus ist nicht menschlich im Sinne Grünewalds, der großes physisches Leid schildert, aber er ist auch nicht unpersönlich, wie der Christus von Sutherland. Wie der Titel des Bildes andeutet,

¹⁴ Walter Erben, a. a. O., S. 50.

¹⁵ William A. Dryness, a. a. O., S. 7.

ist die Gestalt demütig und gewaltlos, stark in ihrer Sanftmut und ohne die Brutalität der Bilder Sutherlands.

Rouault hatte eine eindeutige Vorstellung von religiöser Kunst. Er sagte oft das Gebet: »Nicht uns, o Herr, sondern Deinem Namen gib die Ehre.« Sein Christus in »Gehorsam bis zum Tode« trägt einen Heiligenschein, um deutlich zu machen, daß dieser Mann am Kreuz mehr ist als nur ein Mensch. Seine Sanftmut drückt ein Mitleid aus, das das Menschliche übersteigt, der Sinn seines Sterbens übersteigt seine Vollendung.

Es ist interessant, daß dieser Christus nicht tot ist, sondern lebt wie der Christus von Chagall. Rouault greift den christlichen Sinn des Leidens heraus – einem seiner Bilder gab er den Titel »Christus in Todesangst bis zum Ende der Zeit« –, und er sucht Christus unaufhörlich in allen menschlichen Leiden. Die Clowns und Prostituierten seiner »Miserere«-Serien zeigen das deutlich. Er sagte einmal: »Tief drinnen in dem unfreundlichsten, unangenehmsten und unreinsten Geschöpf wohnt Jesus«¹⁶.

Anders als Hoffmann oder Dali vermittelt Rouault nicht so sehr Äußeres als Wesentliches. Er läßt alles Belanglose und Unwesentliche weg. Auf den ersten Blick könnte es so aussehen, als ob Matisse das gleiche getan habe, aber es besteht ein großer Abstand zwischen den Werken der beiden Künstler. Matisse skizziert (er umreißt nicht einmal), und dadurch setzt er ein intellektuelles Zeichen, ein Symbol ohne jeden Gefühlsinhalt. Rouault greift das Wesentliche heraus, unterstreicht es mit kräftigen dunklen Linien und stattet es aus mit einer Vielfalt feiner grauer Schattierungen. Die Einfachheit von Matisse ist wie der Schatten eines Menschen, sie ist ein Zeichen für die Gegenwart einer höheren Wirklichkeit. Die Einfachheit Rouaults läßt an die Einfalt Gottes denken. Sie ist eine Fülle von Ungebrochenheit.

Waldemar George beschrieb den religiösen Künstler als »nicht jemanden, der religiöse Themen behandelt, sondern als jemanden, dessen ganzes Schaffen den Stempel christlichen Glaubens trägt«¹⁷.

Das zwanzigste Jahrhundert hat eine Fülle von Kunst mit religiösem Inhalt hervorgebracht, aber nur wenig davon trägt den Stempel existentiellen Glaubens. Diese Tatsache führt viele Kunsthistoriker mit Recht zu der Schlußfolgerung, daß es heute kaum, wenn überhaupt, christliche Kunst gebe. Aber das stimmt nicht ganz. Rouault war ein frommer Katholik und ein großer religiöser Künstler.

¹⁶ Ebd., S. 186.

¹⁷ A. a. O., S. 14.

Grenzen der Gleichheit in demokratischen Gesellschaften

Von Paul-L. Weinacht

Ein Versuch, die Grenzen des Gleichheitsprinzips zu bestimmen, steht heute von vornherein unter dem Verdacht sozialkonservativer Befangenheit. Das gilt nicht erst seit der Zurückweisung der Forderung nach paritätischen Beteiligungsschlüsseln bei Leitungsgremien im Produktions- und Bildungsbereich. Es gilt bereits seit jener bürgerlichen Reaktion auf sozialistische Emanzipationsforderungen, die – in Anwendung auf Wilhelm H. Riehls Buch über »Die Familie«¹ – politisch unter dem Etikett »reaktionär« und wissenschaftlich unter dem Begriff »Sekundär-Patriarchalismus« (R. Koenig) disqualifiziert worden ist. Wer darum bei dem Versuch, Grenzen der Gleichheit auszumachen, auf eine breitere Diskussion rechnet, muß zunächst erklären, inwiefern er ein solches Raisonement für möglich und sinnvoll hält.

Dafür ein zweifacher Hinweis: Mit unserem Versuch wissen wir uns in jener Traditionslinie, die bis in die Anfänge einer rationalen Begründung politischer Ordnungen im Abendland zurückreicht. Im fünften Buch seiner Nikomachischen Ethik und an mehreren Stellen seiner Politik handelt Aristoteles auf der Suche nach einem sozial differenzierten Begriff der Gerechtigkeit von Formen und Grenzen der sozialen Gleichheit. Einer seiner Leitgedanken heißt: Es gebe »offenbar ein Mittleres zwischen dem Ungleichen. Dies ist das Gleiche.«² *Ungleich* ist für Aristoteles das Mehr und Weniger, das Zuviel und Zuwenig, das Unrecht und das Unrecht-leiden; *gleich* bedeutet für ihn demgegenüber alles, was Ausgleich bewirkt, zumutbar ist, Norm und Maß beinhaltet und unverkürzt in Geltung hält. Das heißt: Grenzen der Gleichheit zu bestimmen, ist nicht von vornherein »ideologisch«, sondern ist zunächst einmal philosophisch möglich.

Hinzu kommt ein Zweites: die Gleichheitsidee hat in Europa einen Punkt der Entwicklung erreicht, wo ihre älteren Einfriedungen abgebröckelt sind oder abgeräumt wurden und das Prinzip sich anschickt, unbeschränkt und universell in Geltung zu kommen. »Périsse la nature plutôt que les principes!«³ Der erreichte Punkt verlangt gebieterisch, über den Sinn des Gleichheitsanspruches und die Folgen seiner Realisierung nachzudenken. Wir tun dies in der Weise, daß wir die aristotelische Suche nach Gerechtigkeit fortsetzen, um die mit ihr vereinbarliche Gleichheit zu finden; die Reichweite des Gleichheitsprinzips soll – nachdem seine geschichtliche Besonderheit geklärt ist – an relevanten Problemen moderner demokratischer Gesellschaften überprüft werden.

¹ Erschienen als Band III seiner »Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Socialpolitik«, Stuttgart 1855.

² Vgl. N. E. 1130 b–1131 a 12.

³ Die Bedeutung des Satzes richtet sich nach den jeweiligen sozial-kulturellen Fronten; doch deutet der Begriff »nature« eher auf den eingelebten Kulturbestand und der Begriff »principe« auf einen abstrakten Kulturentwurf.

1. Erscheinungsformen des vormodernen Gleichheitsprinzips

In älterer ständischer Zeit war Gleichheit ein Prinzip, das rechtlich und politisch nur zwischen Standesgenossen galt, also von Standesgrenzen umgeben war. Über diese Grenzen hinweg galt nicht Gleichheit, sondern das Entsprechungsprinzip: Schutz gegen Dienst, Treue des Herrn und Treue der Mannen. Die Standesgrenzen selbst waren vielfältig geschützt und ermöglichten so allererst die gesellschaftliche Arbeitsteilung nach dem Entsprechungsprinzip: Der Adel als Wehrstand hatte Kirche, Bürgern und Bauern Schutz zu geben, diese hatten Dienst zu leisten bzw. das entsprechende Entgelt zu bezahlen und bei alledem ihren jeweiligen Funktionen als Lehrstand und Nährstand nachzukommen.

Im späten Mittelalter entglitten eine Reihe von wichtigen gesellschaftlichen Funktionen ihrer ständischen Verortung. Die Dynamik der wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Entwicklung überforderte die Möglichkeiten ständischer Selbstregulierung. Doch konnte von einer Bewegung zu universaler Gleichheit auch in den Kämpfen um des »gemeinen Mannes« Recht noch keine Rede sein. Die Bauernkriege wurden für die Wiedergewinnung ursprünglich besessener Rechtsgüter geführt, für die Wiederherstellung (*restitutio*) der an den Adel verloren gegangenen Bauerngerechtsame und Bauernehre⁴.

Eine wichtige Erweiterung des Gleichheitsprinzips fand im Zeitalter der Aufklärung statt, wo auf seiner Grundlage staatsbürgerlicher Gehorsam wachsen sollte. Das kritische Bürgertum machte dem Adel gegenüber seine innere (moralische) Bereitschaft zum Gesetzesgehorsam davon abhängig, daß die Gesetze allgemein, also ohne Unterschied der Person und des Standes galten und vollstreckt würden, und daß insonderheit dem bürgerlichen Willen zum Fortkommen keine ständischen Barrieren im Wege seien. Kant definierte: Die Forderung nach Gleichheit der Menschen im Gemeinwesen bedeute das Recht, »zu jeder Stufe eines Standes in demselben zu gelangen zu dürfen, wozu ihn sein Talent, sein Fleiß, sein Glück hinführen können«. Und: einzelne Mitbürger dürften einem tüchtigen Mann »durch ein erbliches Prärogativ nicht im Wege stehen, um ihn und seine Nachkommen unter denselben ewig niederzuhalten«. Rechtsgleichheit, so meinte Wieland im Jahr 1798, reiche aus, daß »jeder Mensch verbunden ist, in jedem anderen seine eigene Natur, seinen Bruder in der Schöpfung anzuerkennen, und sich jeder Art der Verletzung des Rechts desselben . . . zu enthalten«.

Diese Hoffnung wurde durch die Entfesselung der kapitalistischen Produktion zunichte gemacht. Der französische Aristokrat de Tocqueville erkannte als einer der ersten, daß die industrielle Produktionsweise mit dem Abbau und der Ersetzung älterer Entsprechungen zwischen den Ständen das moralische Band vernichte, das zwischen arm und reich geschlungen war, und durch denselben Akt, durch den sie Gleichheit herstelle, auch neue Ungleichheit produziere. Er schreibt (mit Blick auf die nordamerikanische Gesellschaft der dreißiger Jahre des letzten Jahrhunderts): »Die Ungleichheit wächst in den höheren Schichten in demselben Verhältnis, wie es in der Masse abnimmt.« Und dann folgt der politisch wichtige Satz: »Zwischen

⁴ Vgl. Hans Maier, Die älteste deutsche Staats- und Verwaltungslehre (Politica Bd. 13). Neuwied 1966, S. 83 ff. Vom gleichen Verf. auch: Grundrechte des Menschen im modernen Staat. Edition Interfrom. Zürich 1974.

Arbeiter und Unternehmer sind die Beziehungen zahlreich, aber es besteht keine wirkliche Gemeinschaft.«^{4a} Wirkliche Gemeinschaft – das würde sittliche Verpflichtung bedeuten, wie sie zwischen Angehörigen verschiedener Stände eines christlichen Gemeinwesens bestand oder wie sie zwischen Brüdern in der Schöpfung bestehen mußte, wenn anders die Hoffnung der Aufklärer berechtigt war, daß Rechtsgleichheit die Bürger miteinander verbrüdere (*fraternité*).

Der Verlauf der industriellen Revolution führte zu der allgemeinen Erkenntnis, daß Rechtsgleichheit allein kein zureichendes gemeinschaftsbildendes Moment war. Denn sie konnte das Tor nicht verschließen, durch das die Ungleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen in die Welt einströmte. So kam es abermals zur Kritik der Gleichheitsgrenzen. Karl Marx nannte die liberale politische Gleichheit formal und abstrakt, weil sie die materiellen Bedürfnisse der Rechtsgenossen nicht umfaßte: König und Bettler waren nicht schon deshalb einander gleich, weil es beiden gleichermaßen untersagt war, unter den Brücken von Paris zu nächtigen.

Die Beschränkung auf den formalen Rechtskreis wurde als willkürlich erkannt, und man begann, den Anspruch der Gleichheit auf die gesellschaftlichen und persönlichen Lebensumstände der Menschen zu beziehen: Sie sollten einander gleichgestellt sein im Blick auf alle Positionen und Erträge, die im gesellschaftlichen Lebens- und Arbeitszusammenhang anfielen und begehrt werden konnten: gleich als Staatsbürger, gleich als Wirtschaftsbürger und gleich als Wohnbürger.

2. Kriterien für die Durchsetzung des universellen Gleichheitsprinzips

Die universelle Gleichheitsforderung tritt in dem Augenblick hervor, wo die Gesellschaft auf funktionaler Ebene in immer stärkerem Austausch und immer empfindlicherer Wechselwirkung steht, während sie auf moralischer Ebene in Fragmente auseinanderbricht und die Gemeinschaftsbeziehungen ersterben. Es kommt in dieser Situation zur Deutung der funktionalen Abhängigkeit aller von allen als Gleichheit und zur Übertragung dieser Formel in den gemeinschaftsbildenden Bereich der Politik, des Wirtschaftens und Wohnens.

So unwahrscheinlich auch eine Realisierung des Anspruchs erscheinen mochte, daß alle gleichviel gelten und gleichviel besitzen, so wurde doch alles versucht, um dem universellen Gleichheitsprinzip gerecht zu werden. Drei Wege wurden beschritten:

1. der liberale Weg, der zwar nicht jedem dasselbe zuteilt, aber es schon heute keinem verwehren will, sich das zu holen, was er sich zutraut bzw. was er erreichen kann. Gleichheit ist hier die Gleichheit der Chance;
2. der marxistische Weg, der zwar nicht jedem dasselbe zuteilt, aber in einer besseren Zukunft jedem nach seinen Bedürfnissen zuteilen will. Die Gleichheit ist hier die in Aussicht gestellte Gleichheit der Bedürfnisbefriedigung;
3. der pluralistische Weg, der sich nicht mit der bloßen Chance zufriedengibt, der auch nicht die Bedürfnisbefriedigung auf die Zukunft verschiebt, sondern der bereits heute jedem ein Angebot macht. Die Gleichheit ist hier die Gleichheit der Befriedigung eines – wenn nicht wertgleichen, so doch subjektiv vordringlichen –

^{4a} Über die Demokratie in Amerika (1840), 2. Band, Kapitel 21.

Bedürfnisses, und sie wird dadurch garantiert, daß die gesellschaftliche Ordnung einerseits aus vielen teilselbständigen Ordnungen besteht, daß andererseits diese Ordnungen ihre je eigene Mobilität haben, so daß jeder irgendwann und irgendwo einmal oben steht und das Bedürfnis nach einer schönen Rolle befriedigen kann.

Alle drei Wege drücken sich an der vollkommenen Einlösung des universellen Gleichheitsanspruchs vorbei: der liberale Weg dadurch, daß er dem Anspruch nur im Prinzip (»Startchance«) recht gibt, seine Vereitelung aber durch die Anerkennung ungleicher Fähigkeiten, Voraussetzungen und Kräfte hinnimmt; der marxistische Weg dadurch, daß er das Gleichheitsprinzip auf Bedürfnisse bezieht, die unter politischer Kuratel stehen und von denen nicht gesagt wird, wann der Zeitpunkt da sei, wo sie zur gleichen Befriedigung freigelassen werden; der pluralistische Weg dadurch, daß er sich um die gleiche Befriedigungschance wertgleicher hoher Bedürfnisse geflissentlich wenig kümmert und die Frage der »eigentlichen Gleichheit« am liebsten umgeht.

Diese Schwächen, Ungereimtheiten und Inkonssequenzen haben mit einem einfachen Sachverhalt zu tun: Alle drei Wege müssen der Tatsache Rechnung tragen, daß der universale Gleichheitsanspruch nicht nur vorläufig nicht, sondern überhaupt nicht realisierbar ist – und dennoch bestehen bleibt! Sie sorgen also dafür, indem sie ihn zu realisieren versprechen, daß dies unterbleibt, ohne jedoch immer zu sagen, warum es und wo es unterbleiben muß. Die Wege, den universellen Gleichheitsanspruch zu realisieren, sind also zugleich Wege, ihn zu vereiteln. Fragen wir daher nach den Kriterien, die eine Ausweitung der Gleichheitsforderung über den formalen Rechtskreis hinaus möglich und sinnvoll machen.

Ungleichheiten, die verschwinden sollen, müssen 1. gesellschaftlich erzeugt, folglich politisch korrigierbar sein, sie müssen 2. nicht für selbstverständlich gelten, sondern aus Zweckmäßigkeits- oder Wertgesichtspunkten heraus anstößig geworden sein, und sie müssen 3. einer Regelung weichen, die nicht nur das Billigkeitsempfinden befriedigt, sondern auch mit den jeweiligen Lebens-, Arbeits- und Herrschaftsformen vereinbar ist.

Die beiden ersten Kriterien sind nicht weiter problematisch. Was die gesellschaftliche Bedingtheit von Ungleichheit angeht, so lohnt nicht so sehr der Streit um die »Ursachen« (»Arbeitsteilung« unter Bedingungen von Herrschaft, wie die marxistischen Theoretiker im Anschluß an F. Engels sagen oder die spezifische Ausgestaltung des »Wertsystems«, nach dem die Schicht-Zuordnung in einer konkreten Gesellschaft erfolgt, wie die Funktionalisten um T. Parsons sagen), als vielmehr der Streit um die sozialen Folgen einer durch Arbeitsteilung, Herrschaft und kulturelles Wertemuster bedingten Schichtung; unter anderem ist hier zu fragen: Ist die Schichtung starr oder flexibel, hält sie den einzelnen fest oder läßt sie ihm Bewegungsspielraum (»Mobilität«), determiniert sie den einzelnen vollständig oder nur partiell (in jeweils einem seiner zahlreichen und für ihn bedeutsamen sozialen Bezüge), von welchen Bedingungen ist »Aufstieg« abhängig (liegen sie im Vermögen des einzelnen, werden ihm »Chancen« zugespielt, werden ihm Positionen autoritär zugewiesen)? Die Ungleichheit der Wohn- und Lebensumstände, so sehr sie gesellschaftlich bedingt sein mag, ist doch wohl nur sehr eingeschränkt korrigierbar, von der Frage der Wünschbarkeit solchen Korrekturen jenseits eines minimalen Kulturstandards vollends zu schweigen: sollten Unterschiede (Ungleichheiten) städtischen und ländlichen

Lebens, des Lebens in Gemeinschaft und in relativer Abgeschiedenheit, des Lebens in jeweiligen Klimazonen, Kulturräumen, Siedlungsformen nicht ihre jeweiligen Vorzüge und Nachteile haben, die durch eine wechselseitige Angleichung kaum erstrebenswerter werden dürften? Wer das Leben auf der Alm zu leben gedenkt, muß dem täglichen Einkaufsbummel wohl oder übel entsagen.

Was die moralische oder funktionale Anstößigkeit einer gegebenen Ungleichheit betrifft, so sind natürlich vielerlei Anlässe, Formen und Intensitätsgrade des »Anstoßes« denkbar. Jedenfalls kann nur durch eine publik gemachte, hartnäckig festgehaltene und die politische Routine irritierende Anstößigkeit ein Sachverhalt in den Rang eines öffentlich bedeutsamen Problems erhoben und der administrativen und politischen Maschinerie zur Bearbeitung aufgedrängt werden. Fehlt ein entsprechender Anstoß, dann wird das Gleichheitspostulat entweder gar nicht aktuell oder es bleibt diffus-unverbindlich und ohne politisch-administrative Konsequenz.

Das dritte Kriterium ist nun das für unseren Zusammenhang entscheidende: Hier geht es darum, die Sachangemessenheit des als anstößig isolierten und politisch virulent gewordenen Ungleichheitsproblems bzw. der erstrebten Gleichheitslösung zu erkennen. Hier geht es um die Grenzen der Gleichheit, wie sie von den Lebens-, Arbeits- und Herrschaftsformen der Menschen erzwungen sind und nicht überschritten werden dürfen, soll der entstehende Schaden nicht größer sein als der erhoffte Nutzen.

3. Grenzen ökonomischer Gleichheit

Wenn die Grenze durch ein Kosten–Nutzen-Kalkül ermittelt werden muß und im Sinne von Aristoteles ein »Mittleres« zwischen zwei Extremen, nämlich »Gewinn« und »Schaden« ist (vgl. Nikomachische Ethik, Buch 5, 1332 b 9–b 33), dann ist klar, daß Gewinn und Schaden, Kosten und Nutzen nicht nur auf die einzelne Betroffenen-Gruppe (»Partei« im Streit) bezogen werden dürfen, sondern auf den gesamten streitigen Zusammenhang, sei es der zugehörige Sachzusammenhang, sei es die gesellschaftliche Ordnung. So ist es beispielsweise unerheblich, ob ein durch Gleichheitspolitik Geschädigter ehemaliger Nutznießer ungleicher (»überproportionaler«) Verteilung Schaden davonträgt und sich darüber ärgert. Mögen die hochbezahlten Aufsichtsräte in Aktiengesellschaften ruhig ihre Gehaltsspitzen einbüßen! Schaden im gemeinten Sinne träte jedoch ein, wenn der Aufsichtsrat nachfolgend nur noch mit Personen zweiter und dritter Wahl besetzbar wäre und dadurch die Wirtschaftsbeziehungen der Gesellschaftsunternehmen ins Stocken gerieten. Nutzen oder Schaden mißt sich am Zusammenhang, in dem eine Maßnahme steht, an der Funktion, auf die sie einwirkt, nicht an der Enttäuschung und dem Ärger, den sie an den gleicher und gegebenenfalls unbedeutender, ärmer oder schwächer Gemachten hervorruft.

Diese an gesellschaftlichen Folgewirkungen orientierte Auffassung liegt übrigens auch der in kommunistischen Staaten praktizierten Gleichheitspolitik zugrunde. Es verschlägt wenig, daß diese Staaten dabei sogar mit ihrer eigenen Doktrin in Widerspruch geraten – stärker ist die Berücksichtigung der zu schützenden gesellschaftlichen Funktion, hier: der ökonomischen Expansion und des technischen Fortschritts.

Folgendes Zitat aus den »Grundlagen der marxistischen Philosophie«⁵ stehe dafür: »Die Gleichmacherei würde zu einer ungerechten Verteilung führen: sowohl der schlechte als auch der gute Arbeiter würden den gleichen Anteil erhalten. Der materielle Anreiz zur Erhöhung der Arbeitsproduktivität, zur Steigerung der Produktion, zur Vervollkommenung der Produktionstechnik würde bei den Menschen untergraben.« Die Motivstruktur des alten Adam versperrt den Zutritt ins kommunistische Zukunftsparadies. Indes ist aller Fortschritt daran gebunden, daß man seine Motivation nicht aus dem Auge verliert. Man könnte sagen: Der Kommunismus beute den Menschen »wie er geht und steht« aus, um aus dem Ertrag dieser Ausbeutung das Paradies zu bezahlen, in das er seinen Traum von neuen Menschen hineinsetzen will.

Im Wirtschaftsbereich stößt Gleichheitspolitik folglich auf Grenzen, die im Funktionszusammenhang arbeitsteiliger Leistungserbringung und bei jeweiligen Steigerungszielen und Erbringungsvoraussetzungen (Stand der Technik, Menge der verfügbaren Produktionsfaktoren usw.) zu definieren sind. Eine Anhebung des Versorgungsniveaus bei den ökonomisch Schwächeren stößt – wie man heute weiß – an Grenzen wirtschaftlicher Leistungskraft einerseits, an Grenzen der Veränderbarkeit des ökonomischen Systems andererseits. Diese zuletzt genannten Grenzen sind in der Motivstruktur der Menschen verankert und können nicht ohne Schaden daraus gelöst werden. Um die besten Leute für etwas zu gewinnen und um genügend viele für das zu gewinnen, was als gesellschaftlicher Bedarf gilt (auch wenn es nicht individueller Neigung entspricht), bedarf es leistungsspezifischer Anreize, sei es in Form gesellschaftlicher Reputation, materieller Konsumchancen oder Machtausübung.

Die hier angelegte Ungleichheit ist keine Naturtatsache, vor der zu kapitulieren wäre, sondern eine gesellschaftliche Tatsache, die der Kultivierung zugänglich ist. Der Zwiespalt zwischen gesellschaftlich zugeteilter Arbeit und individueller Neigung, die auf Besseres und Höheres gerichtet war, konnte bis in die Neuzeit hinein durch Ethik und Religion gemildert werden: der Platz, auf den einer gestellt war, war ihm von Gott zugeteilt; das bedeutet: Es kam nicht darauf an, wie hoch oder nieder einer stand, sondern darauf, ob einer die Pflichten, an welches Amt und an welchen Stand sie auch geknüpft wären, getreulich erfüllte. Heute prüft man, ob die Belastungen, die durch unbefriedigende Arbeitsformen für den Arbeitenden entstehen, nicht gemildert werden können: Humanisierung der Arbeit durch Vermehrung von Arbeitsformen, die an Bildungsvoraussetzungen geknüpft sind und sinnvolle Gemeinschaft zwischen den Arbeitenden entstehen lassen. Doch werden die hervorgehobenen Positionen und die herausragenden Erträge dadurch weder kurzfristig noch längerfristig verschwinden. Wie können sie gesellschaftlich legitimiert werden? Das ungleiche Amt dadurch, daß sein Inhaber es dem Auftrag entsprechend verwalten muß und Rechenschaft abzulegen hat; der ungleiche Ertrag dadurch, daß er – im Fall des großen Eigentums – nicht privater Verfügungswillkür unterliegt, sondern durch die Tatsache seiner gesellschaftlichen Erzeugung, Zuteilung oder Sicherung sozialpflichtig wird. Die Verantwortlichkeit des Amtes und die Sozialpflichtigkeit des Ertrags sind die Wurzeln, aus denen eine ökonomische

⁵ Dietz-Verlag, Berlin/Ost 1964, S. 439.

Ordnung die moralische Rechtfertigung der in ihr bestehenden und nicht ausgleichbaren Ungleichheiten beziehen kann. Daß es daneben auch eine Rechtfertigung aus Zweckmäßigkeitsgründen (nämlich über die Leistungsfähigkeit der Wirtschaftsordnung) gibt, lehrt die Nationalökonomie.

4. Grenzen kultureller Gleichheit

Die Idee vom Geistesadel, von der Aristokratie der Bildung, war diejenige gesellschaftliche Ordnungsvorstellung, mit der das Bürgertum die äußere Ständeordnung des Feudalismus relativierte und – dem staatsbürgerlichen Egalitätsstreben zum Trotz – an einer inneren, wesenhaften Ständeordnung festhielt. Auf diese Weise wurde der ältere Feudaladel zweifach entthront: rechtlich durch die allgemeine Staatsbürgerschaft, kulturell durch eine vom bürgerlichen Wertsystem bestimmte Ständeordnung. Daß die Idee vom Geistesadel auch nach dem Ende des *ancien régime* nicht verschwand, lag unter anderem daran, daß der Anspruch der »Schlotbarone« und der übrigen kapitalistischen »Finanzaristokratie« abgewehrt bzw. durch Allianz mit dem »Geist« legitimiert werden konnte⁶.

Diese Idee vom Geistesadel wurde erst brüchig, als Bildung die Funktion des Massenverkehrsmittels für gesellschaftlichen Auf- und Abstieg annahm, als Wissenschaft gesellschaftliche Produktionskraft wurde und nicht mehr durch den genialen Einfall oder die Lebensarbeit des einzelnen Forschers, sondern im arbeitsteiligen Zusammenhang organisierter Großforschung entstand. In dieser Lage kam es zu neuen Gleichheitsansprüchen gegenüber dem Kulturbereich. Wir wollen sie an zwei Beispielen diskutieren: an der Chancengleichheit im Bildungswesen und an der gruppenparitätischen Mitbestimmung im Hochschulbereich.

Der Sinn der Herstellung von Chancengleichheit liegt zunächst in ihrer vermuteten Wirkung als Korrektiv sozialer Ungerechtigkeit und individueller Härten: demnach geht es gerechter zu, wenn es weniger Plätze in der Gesellschaft gibt, von denen her die Leitern des Aufstiegs erreichbar bleiben. Freilich wird das mögliche Maß an sozialer Gerechtigkeit und individueller Befriedigung durch das Verfahren begrenzt, mit dem es durchgesetzt und gesteigert werden soll: die Konkurrenz über das Bildungssystem. Aller Aufstieg ist an das Scheitern der Konkurrenten gebunden und je größer das Aufstiegsangebot, desto größer auch die Abstiegsdrohung. Das heißt: Die Hoffnung auf Gerechtigkeit durch Chancengleichheit kostet ihren Preis: einmal die Angst vor dem Verlust des erreichten Status (Statusverunsicherung), zum andern das Risiko der Enttäuschung im Falle des Scheiterns (innere Status-Distanz, das heißt, der erworbene Status wird innerlich nicht angenommen). Wilhelm Röpke wies bereits Mitte der fünfziger Jahre darauf hin, daß die Startchancengleichheit den Preis des Erfolgs durch Kultur-, Nerven- und Glück-zerstörende Umstände des permanenten Wettlaufs aller um die interessanten Stellen enorm erhöhe und gleichzeitig den Zurückbleibenden den Trost raube, ihr Bildungsschicksal hinge mit sozia-

⁶ Vgl. etwa Musils »Mann ohne Eigenschaften«, dort das Kapitel: Aus den Lebensregeln reicher Leute, hrsg. von A. Frisé. Hamburg 1952, S. 429 ff.

ler Ungerechtigkeit oder ihrer niedrigen Geburt zusammen. Jetzt erst werde »die geistige oder charakterliche Schwäche der Mehrzahl der Durchschnittlichen und Unterdurchschnittlichen mit brutaler Nacktheit als Ursache des verlorenen Rennens« enthüllt, und man müßte, so schreibt Röpke, »die menschliche Seele schlecht kennen«, wenn man glauben wollte, daß diese Enthüllung nicht als ein schweres Gift auf sie wirken muß⁷. Das hinreichend bekannte Reden vom Leistungszwang und die fast neurotische Leistungsangst vieler heutiger Menschen haben hier sicher eine Wurzel.

Nun hat man die unterschiedlichen Ergebnisse im Wettlauf darauf zurückgeführt, daß er zu spät beginne: Startchancen könnten beim Eintritt in die Schule nicht mehr gleich gemacht werden, sondern nur in der Phase der frühen Familienerziehung. Namens der Gleichheit werden schichtspezifisch ungleich verteilte familiäre Fähigkeiten kritisiert, wird die vergebliche erzieherische Schwäche der Unterschicht-Familie anklagend der Erziehungskraft der Mittelschichtfamilie gegenübergestellt und daraus der unsinnige Schluß gezogen, die Familie als Erzeugerin sozialer Ungleichheit müsse ihre beherrschende Stellung in der frühkindlichen Erziehung an gesellschaftliche Institutionen abtreten. Unsinnig ist der Schluß aus zwei Gründen: einmal wird das bereits kritisierte Konzept des allgemeinen Wettlaufs beibehalten und zu seiner konsequenteren Durchsetzung einer jener Schutzbereiche zerstört, aus denen diesem mörderischen Konzept Gegenkräfte erwachsen können; zum anderen unsinnig deshalb, weil die Kulturfähigkeit des Menschen zutiefst auf seine frühkindliche Einbindung in familiäre Umwelt, Personenbeziehung und Gemeinschaft angewiesen ist.

Und schließlich gibt es Grenzen der Chancengleichheit in der sozialen Konsequenz des Prinzips selbst: Würde es doch in einer pluralistischen Gesellschaft die Konkurrenz aller um alles anstacheln und nur dort Gelegenheit zu solidarischem Handeln übriglassen, wo ein Interesse sich durch kollektive Maßnahmen unwiderstehlich machen kann!

Das Chancengleichheitspostulat ist darum so lange fragwürdig, als es unbegrenzt vertreten und in seinen Grenzen nicht diskutiert wird. Dabei geht es nicht nur um die Abgrenzung von der Utopie des Gruppenproporz als vorgeblich materialer Chancengleichheit (nach dieser Meinung wäre Chancengleichheit im Bildungswesen dahingehend zu erringen, daß anteilig so viele katholische Landarbeitertöchter die Fachrichtung Jura studieren müßten, wie es solche Töchter im jeweiligen Altersjahrgang aller Töchter deutscher Familien gibt – vorausgesetzt, daß beim Jura-studium die Anteilsgleichheit zwischen männlichen und weiblichen Studierenden bereits realisiert ist, ferner die Anteilsgleichheit zwischen Katholiken und Nichtkatholiken, zwischen Land- und Stadtbewohnern. Der höhere Unsinn einer solchen Forderung liegt auf der Hand); vielmehr geht es um die Grenzen des Konzepts Startgleichheit und gleiche Bildungschance. Grenzen liegen in dreierlei: 1. in der unerträglichen Belastung der einzelnen und der Gesellschaft bei erreichter Konkurrenz aller um alles, 2. in der persönlichkeits- und kulturzerstörenden Folge einer familienunabhängig gemachten frühkindlichen Erziehung, 3. in der freiheitsmindernden Wirkung der Nivellierung von schicht- und landschaftsgebundenen Sonder-

⁷ Jenseits von Angebot und Nachfrage. Erlenbach-Zürich 1958, S. 350.

formen und Traditionen unserer Gesellschaft, deren Vielgestaltigkeit um der Gleichheit des Starts willen aufgehoben werden müßte.

Aus den genannten Gründen kann sich die Forderung nach gleichen Chancen nur darauf erstrecken, daß jedes öffentlich angebotene und verantwortete Bildungsziel von jedermann nach Maßgabe seiner Eignung und Leistung anwählbar ist, wobei das Gebot der Fairneß respektiert werden muß, also das Gebot, jedem eine echte Chance zu geben. Aus naheliegenden Gründen würde die echte Chance um so kleiner ausfallen, je gleicher die Anforderungen definiert würden. Eine Vielzahl ungleichartiger Bildungsangebote und -ziele wird dem Fairneßangebot am ehesten gerecht.

Was unser zweites Beispiel angeht, so hat die Forderung nach anteilsgleicher Mitbestimmung aller Gruppen bei der Gliederung und Verfassung der Hochschulorganisation eine wichtige Rolle gespielt; sie hat jedoch auch die Grenzen der Gleichheit zwischen Professoren, wissenschaftlichen Mitarbeitern und Studenten sichtbar werden lassen – zuletzt in höchstrichterlicher Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts (Urteil vom 29. Mai 1973). Das Gericht berief sich in seinem Spruch gegen egalitäre Grundsätze des niedersächsischen Vorschaltgesetzes darauf, daß es Willkür sei, »Ungleiches gleich« zu behandeln, und daß es unsachgemäß sei, Regelungen vorzunehmen, ohne die Funktionen der Gruppen und die Funktionsfähigkeit der Hochschule ausreichend zu berücksichtigen. Das Gericht hat sodann in Verdeutlichung der jeweiligen »Qualifikation, Funktion, Verantwortung und Betroffenheit« der verschiedenen Gruppen solche Unterschiede hervorgehoben, die es begründet erscheinen ließen, daß den Professoren in Fragen der Lehre der »maßgebende Einfluß« und in Fragen der Forschung der »ausschlaggebende Einfluß« vorbehalten bleiben muß. Und dies sind einige der Ungleichheitsargumente: Die »Hochschullehrer prägen aufgrund ihrer Vorbildung, ihrer meist langjährigen Tätigkeit und Erfahrung in Forschung und Lehre in erster Linie die Hochschule als wissenschaftliche Einrichtung. Sie tragen kraft Amtes und Auftrages erhöhte Verantwortung für die Funktionsfähigkeit und den wissenschaftlichen Rang der Universität; sie sind nach ihrem Status und ihrer Funktion zur Forschung und Lehre sowie deren Organisation oder Mitorganisation in ihrem Fachbereich verpflichtet und daher mit der Sache der Wissenschaft besonders eng verbunden. Nach der derzeitigen Struktur der Universität sind sie die Inhaber der Schlüsselfunktionen des wissenschaftlichen Lebens. Infolge ihrer regelmäßigen längeren Zugehörigkeit zur Universität werden sie zudem durch langfristig wirkende Entscheidungen der Hochschulorgane stärker betroffen als die Gruppen der wissenschaftlichen Mitarbeiter und Studenten.« Dar- aus wird der Schluß gezogen: Der Staat müsse – da er nicht willkürlich, unsachgemäß oder ungerecht handeln dürfe – dieser »besonderen Stellung der Hochschullehrer . . . Rechnung tragen«. Freilich war das Gericht in der Frage, was die verlangte »funktionsgerechte Abstufung« denn nun institutionell erfordere, verschiedener Meinung. Die Mehrheit erkannte auf maßgeblichen bzw. ausschlaggebenden Einfluß; die Minderheit hingegen verwarf die Verfassungsnotwendigkeit eines Stimmenübergewichts der Hochschullehrer⁸.

⁸ Vgl. »Hochschulmagazin« Juni 73, Sonderausgabe, Das Karlsruher Urteil, S. 13 f.

5. Grenzen politischer Gleichheit (*Machtgleichheit*)

Fragen wir zuletzt nach den Grenzen, die der Politik der expansiven Demokratie gesetzt sind, die also den Versuch, in allen Macht- und Herrschaftsbereichen ein »Mehr an Gleichheit« zu verwirklichen und den sozial Schwachen aufzuhelfen, in Schranken weisen. Gibt es das: Grenzen politischer Gleichheit?

An dieser Frage scheiden sich die Geister. Die einen gehen davon aus, daß Politik als Geschäft der Besorgung der gemeinschaftlichen Wohlfahrt auch in der Demokratie darauf angewiesen ist, gemeinwohlschädliche Bestrebungen abwenden und das Recht der Gemeinschaft wahren zu können; sie müssen also Ungleichheit zugunsten des Gemeinwohls institutionalisieren in Gestalt von Herrschaft, Ämtern, Machtmitteln des Staates. Wir nennen diese Auffassung aus noch auszuführenden Gründen die verfassungsstaatliche. Ihr steht eine Auffassung entgegen, die wir die Theorie des permanenten Ausnahmezustands nennen wollen. Diese entgegenstehende Auffassung geht davon aus, daß Politik als Geschäft fortschreitender Selbstbefreiung der Gesellschaft daraufhin kritisiert werden muß, ob und inwieweit sie überflüssige Herrschaft enthält. Tendenziell – so wird hier angenommen – sei Herrschaft aufhebbar, und zwar dann, wenn die Interessenunterschiede den Charakter von variierenden Deutungen des gemeinen Besten angenommen hätten und in herrschaftsfreiem Dialog bereinigt werden könnten. Solches Ziel freilich verlangt, wie die Marxisten zu wissen glauben, eine vorläufige Verhängung des Ausnahmezustands, dessen erste Phase die »Diktatur des Proletariats« sei. Sie meinen jedoch, daß nach getaner Arbeit diese Diktatur aufhören könne und zuletzt sogar der Staat selbst absterben werde.

Während die erste Auffassung funktionale Ungleichheiten in der Demokratie für normal, ja notwendig hält, gibt die zweite vor, solche Ungleichheiten seien nur dann zu rechtfertigen, wenn sie für die kommunistische Zukunftsgesellschaft gebraucht würden. Die erste Auffassung richtet sich daher darauf ein, Ungleichheiten erträglich zu machen durch unverbrüchliche Verfassungsprinzipien wie Grundrechte, Gewaltenteilung, öffentliche Kontrolle und Vertrauensbindung der Regierung vermittels freier Wahlen. Die zweite Auffassung, die Ungleichheit in der Politik für ein Provisorium hält, geht großzügig damit um: sie preist den Ausnahmezustand als Erziehungsprozeß, macht die Staatsgewalt parteilich, konzentriert alle Macht in einer Hand und hält sich lieber an einen selbsterwählten Auftrag der Geschichte als an das Vertrauen von Wählern.

Nun geht es aber in der Demokratie-Debatte nicht nur um den Staat, sondern auch um die Machtpositionen im gesellschaftlichen Gefüge. Läßt sich hier Machtgleichheit erzielen, wie sie in naiven pluralistischen Modellen als gegeben unterstellt wird?

Solange die Gesellschaft Bündel widerstreitender und konkurrierender Interessen in sich enthält, stellt sich die Frage, welche Macht oder Durchsetzungschance ein jeweiliges Interesse besitzt oder sich verfügbar machen kann. Mächtige Sozialgruppen in unserer modernen Industriegesellschaft sind daran zu erkennen, daß sie Leistungen, die lebenswichtig und nur schwer ersetzbar sind, für die Gesellschaft erbringen und gezielt einbehalten können. Wer dem Produktions- und Leistungszusammenhang keine Beiträge zuführt und nicht in der Lage ist, eine Boykott-Orga-

nisation zu bilden, ist machtlos. Zur Gruppe der Mächtigen gehören derzeit die Gewerkschaften und Unternehmerverbände, zur Gruppe der Machtlosen (für die die CDU auf ihrem Mannheimer Parteitag 1975 die »neue soziale Frage« aufwarf) die Alten, Kinder, Kranken und Hausfrauen. Um diesen Verteilungsschlüssel zu ändern, muß die gesellschaftliche Ordnung geändert werden – doch wird auch eine neue Gesellschaft strategische Funktionen enthalten, folglich Macht und Machtlosigkeit erzeugen. Kann unter solchen Umständen politische Gleichheit gefordert werden?

Gleichheit kann hergestellt werden in bezug auf die Erwartung, nicht immer die gleiche undankbare Rolle spielen zu müssen, nicht jedoch in bezug auf die Fähigkeit, die beste aller Rollen zu spielen. Das heißt, man kann nicht mehr tun, als die verfassungsmäßige Artikulationschance eines Interesses zu garantieren und diese Verfassungsmäßigkeit gegen gesellschaftliche Nötigung zu sichern.

Hier ist wieder vom Verfassungsstaat die Rede: Denn wer wäre ein besserer Protektor des gemeinen Wohls und der Individualinteressen als derjenige, der sie nicht unter parteipolitischen Rücksichten schützen oder verwerfen darf? Man mag bezweifeln, ob die Ausstattung des modernen Staates inmitten der verbandspluralistischen Gesellschaft ausreicht, sozialen Gruppen vom Schlag der Gewerkschaften oder der Unternehmerverbände Paroli zu bieten. Im Konfliktfalle wäre Gewalt kein geeignetes Mittel, die Konfliktparteien in den störungsanfälligen Produktions- und Kooperationszusammenhang zurückzurufen; was nötig ist, ist Verfassungssinn. Ohne ihn gilt der Sieg der eigenen Sache höher als die Integrität des Gemeinwesens; mit ihm aber wird selbst bei auseinanderstrebenden Gemeinwohlkonzepten die »Einheit und Kontinuität der Staatsprinzipien« (Lord Bolingbroke) nicht in Gefahr kommen.

6. Sinn der Gleichheitsschranken

Fassen wir zusammen: Wir sagten, daß Gleichheit eine Lösung sei, die heute außer alle traditionellen Grenzen und Schranken getreten sei und – wolle sie nicht zum Niedergang der Kultur, der arbeitsteiligen Wirtschaft und des politischen Lebens führen – aufs neue ihre Schranken kennen lernen müsse. Wir haben dabei auszuweichen von Prozessen umfassenden sozialen Wandels, die alle hergebrachten Verhältnisse aus ihrer relativen Balance ziehen und das Bedürfnis und die Begehrlichkeit nach Gleichheit auslösen oder befriedigen. Das Bedürfnis nach Gleichheit wird nicht allein vom Neid angetrieben; es signalisiert oftmals auch einen Mangel an Gemeinschaft und an Gerechtigkeit. Gleichheit ist dann das Material, aus dem Gerechtigkeit entstehen bzw. mittels dessen Ungerechtigkeit verringert werden muß.

Wir sagten, Gleichheit könne nur für gesellschaftlich erzeugte Verhältnisse verlangt werden, wir fügen jetzt hinzu: sie muß hier sogar verlangt werden. Denn ohne Gleichheit in den jeweils relevanten Bezügen entsteht keine Gemeinschaft, weder Rechtsgemeinschaft noch Arbeitsgemeinschaft oder Lebensgemeinschaft⁹. Es gilt jedoch auch, daß diese Gemeinschaftsbildung um der Ziele und Zwecke willen, für die sie entsteht und fortbesteht, der Gleichheit Grenzen setzen und suchen muß.

⁹ Vgl. bereits Aristoteles, Politik 1282, S. 14 ff.

Wo immer weitere Lebensbezüge vergemeinschaftet werden, also immer mehr Gleichheit verlangt wird, da müssen auch immer neu die Grenzen der Gleichheit dargetan werden: nicht nur die, die ohne vernünftige Rechtfertigung sind und zur Disposition stehen, sondern auch diejenigen, die – ohne vernünftig zu sein – in Kauf genommen werden müssen, weil ihre Beseitigung die Zahl der Übel vermehren würde, und insbesondere diejenigen, die es vernünftigerweise geben muß¹⁰.

Wenn es der *technische Sinn* der Grenzen der Gleichheit ist, die gesellschaftliche Arbeit des Menschen vollkommener zu machen (Arbeitsteilung, organisatorische Hierarchie, Leistungsprinzip durch materielle Anreize usw.), so ist es ihr *praktischer Sinn*, ein Leben in Freiheit zu ermöglichen. Durch Begrenzung der Gleichheit bleiben wir fähig, je nach unserer besonderen Art und Weise an der Realisierung der geistig sittlichen Güter mitzuwirken, um deretwillen menschliche Gemeinschaft im Staat existiert.

¹⁰ Vgl. zum Ganzen vom Verfasser: Grenzen der Gleichheit, Grenzen des Konflikts, hrsg. von der Niedersächs. Landeszentrale für Politische Bildung, Hannover 1974.

»KEINE MENSCHHEIT IST DEM TODE so ratlos gegenüberstanden wie die heutige.« – So Carl Friedrich von Weizsäcker in seiner großen Rede beim akademischen Festakt der Salzburger Hochschulwochen 1975. Die gegenwärtige Lage kennzeichnete der Gelehrte dahingehend, daß uns Heutigen nicht nur der Tod, sondern auch der Mythos fremd geworden ist, da unser Bewußtsein weitgehend durch die modernen Naturwissenschaften geprägt ist. Genau hier liegt die wahre Crux der modernen Todeserfahrung, genauer gesagt die Nicht-Erfahrbarkeit des Todes. Auf der einen Seite wird der Mensch durch Sterben und Tod zutiefst in seiner Existenz betroffen. Der eigene Tod kann für die Zukunft mit einer Sicherheit vorausgesagt werden, welche die aller anderen Voraussagen übertrifft. Andererseits aber ist er – zumindest in der Sicht jenes allgemeingültigen Wissens, wie es die exakten Wissenschaften vermitteln – als objektive Tatsache nicht nur sinnlos, sondern auch unerfahrbar, und das eigene Sterben die letzte, wenn gleich unauswertbare aller Erfahrungen. Da das Bewußtsein und die zwischenmenschlichen Beziehungen durch den Tod endgültig und unwiderruflich aufgehoben werden, ist die Erfahrungsgrundlage für das Wissen um den menschlichen Tod keine andere als die für die Kenntnis vom Tod aller übrigen Lebewesen, das heißt eine rein objektiv naturwissenschaftliche. »Der Beschäftigung mit dem eigenen Tod fehlt die Macht der eigenen inneren Erfahrung, die durch Analogien und bildhafte Vergleiche ersetzt wird«, schreibt Adolf Portmann. Genau diese Leerstelle der unmittelbaren Nicht-Erfahrbarkeit des Todes ist nun aber der Ursprungsort jener ungeheuren Bilder- und Vorstellungswelt, die das religions- und mythenbildende Bewußtsein der Menschheit aller Zeiten und Kulturen, provoziert durch das unbegreifliche Faktum des Todes, hervorgebracht hat. Wir selber sind noch viel zu stark von dieser Bilder- und Vorstellungswelt geprägt, als daß uns die folgende, keineswegs selbstverständliche Tatsache besonders auffiel: die Tatsache nämlich, daß bereits an der

Schwelle der Mensch- und Kulturwerdung, zunächst bei den sogenannten Primitiven, die Todesvorstellungen mit irgendwelchen, und sei es noch so rudimentären Seelen- und Gottesvorstellungen, Hand in Hand gehen, daß also – mit anderen Worten – der Tod bereits im primitiven Bewußtsein als religiöses Phänomen gedeutet wird. Der Saarbrückener Religionswissenschaftler Ulrich Mann spricht geradezu von einer Arche-Eschatologie, einer Arche-Psychologie und einer Arche-Theologie der Primitiven, auf denen die religiöse Gedanken- und Vorstellungswelt auch der höheren, entwickelteren Kulturen einschließlich der eigenen aufruht. So gesehen, sind wir immer noch – trotz Aufklärung und Entmythologisierung – Erben des primitiven Bewußtseins, dieses lebt in uns allen, gespeichert in unserem Unbewußten.

Unter dem Einfluß des seit der Aufklärung im Gange befindlichen Rationalisierungsprozesses ist nicht nur die religiöse Bilder- und Vorstellungswelt in ihrer ganzen Buntheit und Widersprüchlichkeit zunehmend fremd geworden, wir beginnen uns auch darüber zu wundern, wieso der Tod offensichtlich von den allerersten Anfängen der menschlichen Kulturentwicklung an als religiöses Phänomen gedeutet wurde. Rein rational betrachtet ist dieser Zusammenhang ja keineswegs logisch zwingend, vielmehr ist es viel naheliegender, den Tod als gegebene Naturtatsache hinzunehmen, zumal er ja – rein objektivistisch gesehen – viel von seinem Schrecken verliert, ja geradezu »harmlos« erscheint. Schon sehr früh haben daher einzelne Denker aus der eingangs erwähnten Nicht-Erfahrbarkeit des Todes geschlossen, daß uns eben darum der Tod im Grunde nichts angehe. Der erste, der diesen Schluß gezogen hat, war der griechische Philosoph Epikur, dessen Aktualität im Hinblick auf das durchschnittliche Todesverständnis des modernen Menschen wohl außer Frage steht. Einer der wesentlichen Sätze dieses Philosophen, der um das Jahr 306 v. Chr. in Athen eine eigene Schule gründete, lautet: »Der Tod hat nichts mit uns zu tun, denn was in

Auflösung ist, hat keine Empfindung.« Epikur ging es vor allem darum, durch logische Argumentation alle Todesfurcht als völlig unbegründet, ja absurd zu entlarven. Zu diesem Zweck übernahm er die Atomtheorie des Naturphilosophen Demokrit, derzufolge alles – einschließlich der menschlichen Seele – aus Atomen zusammengesetzt ist. In dem Nicht-Leben, genannt Tod, gibt es nichts zu fürchten, da wir nicht mehr da sind.

Epikurs Lehre, daß uns der Tod im Grunde nichts angeht, da wir im Zeitpunkt seines Eintrittes nicht mehr existieren, fand ihre weiteste Verbreitung durch das Lehrgedicht »De rerum natura« des römischen Dichters Lukrez. Neben der Angst vor den Göttern bereite die Angst vor dem Tode die größte Qual, heißt es darin. Lukrez führt dabei nicht weniger als 28 Beweise für die Sterblichkeit der Seele, die – wie er sagt – »nach dem Tod des Körpers, schneller als Nebel und Rauch in die Lüfte zerstiebt«. Lukrez' Beweise laufen insgesamt darauf hinaus, daß Leib und Seele gemeinsam in den Tod gehen und dort ihr definitives Ende finden. Lukrez deutet die Todes-, Seelen- und Jenseitsvorstellungen in sehr moderner Weise als Projektionen jener Ängste und Frustrierungen, die wir hier auf Erden erleiden. Die Angst vor der Verwesung, vor dem Begrabenwerden, vor der Verbrennung, sei ebenso begründet wie die Angst vor der Unterwelt und den dort verhängten und vollzogenen Strafen. Im Grunde beruhe die Angst auf dem logischen Trugschluß, einen gegenwärtigen Zustand, in dem wir Empfindung haben, in eine Zukunft zu projizieren, in der wir empfindungslos und daher nicht-seiend sind.

Was an dieser epikuräischen Todesauffassung besonders interessiert, ist – abgesehen von ihrer unbestreitbaren Aktualität – vor allem die Tatsache, daß hier zum ersten Male in der europäischen Geistesgeschichte, ausgehend vom zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Wissen, nämlich der materialistischen Atomlehre Demokrits, ethisch-praktische Aussagen über das Verhalten gegenüber dem Tod gemacht wurden. Läßt sich ähnliches auch über die modernen Naturwissenschaften sagen? Fest steht, daß die

Naturwissenschaften, vor allem die moderne Biologie, unser Wissen über die Funktion des Todes im ganzen der Schöpfung ungemein erweitert haben. Mußte sich die Menschheit jahrtausendlang bezüglich der Frage: Woher kommt der Tod? mit der mythologischen Auskunft zufriedengeben, der Tod sei eben der Sünde Sold, irgendwann in grauer Vorzeit müsse ein Abfall vom ursprünglichen Lebenssinn stattgefunden haben, so wissen wir heute sehr viel mehr über seine natürlichen Ursachen, über seine Notwendigkeit, ja Unentbehrlichkeit im Prozeß der natürlichen Evolution. Carl Friedrich von Weizsäcker betont in diesem Zusammenhang ganz besonders den Evolutionsgedanken Darwins, durch den das statische Weltbild des christlichen Platonismus und Aristotelismus endgültig überwunden wurde. Im Grunde hat die Evolution des Organischen den Tod geschaffen, sagt von Weizsäcker, sosehr er andererseits in gewisser Weise bereits im Anorganischen angelegt sei. Der ebenso langanhaltende wie zähe Widerstand des religiösen Denkens gegen den Darwinismus beruhe auf einem grundlegenden Mißverständnis, wengleich nicht bestritten werden könne, daß dieser die Preisgabe so manchen theologischen Anthropomorphismus erzwingt.

Trotz aller Vermittlungsversuche bleibt die Kluft zwischen naturwissenschaftlichem und religiösem Todesverständnis bestehen. Heißt das nun, daß für die Naturwissenschaften das Realitätsprinzip, für die Religion hingegen das Wunschenken bestimmend sei – eine Auffassung, der Siegmund Freud zuneigte? So plausibel die Anschauung auf den ersten Blick auch sein mag, bei näherem Zusehen erweist sie sich nicht nur als voreilig, sondern auch als kurzschlüssig. Gegen den Anspruch der Naturwissenschaften auf Alleinvertretung des Realitätsprinzips spricht vor allem die Tatsache, daß sie nur einen Teil, einen Ausschnitt der gesamten Wirklichkeit erfassen, und zwar jenen, der der Objektivierung zugänglich ist. Die innere, subjektive Seite der Natur klammern die Naturwissenschaften aus, ja auf Grund ihrer eigenen methodologischen Voraussetzungen müssen sie dies tun. Hier sei zumindest ganz kurz an einen ungemein kühnen

spekulativen Gedanken erinnert, den in unserer Zeit – ausgehend von Jakob Böhme, Hegel und Schelling – vor allem Ernst Bloch entwickelt hat und der neuerdings auch von Carl Friedrich von Weizsäcker aufgegriffen wurde: nämlich an den Gedanken von der Subjektivität der Natur, der lange Zeit hindurch durch die vorwiegend materialistisch und positivistisch geprägten Naturwissenschaften unterdrückt wurde, heute hingegen im Zeichen des Durchbruchs zu einem umfassenderen Wirklichkeitsverständnis wieder zunehmend an Aktualität gewinnt.

Oskar Schatz

VITAQUE CUM GEMITU FUGIT INDIGNATA sub umbras. – So lautet der letzte Vers der »Aeneis«, in welchem Virgil den Tod des Turnus mitteilt¹. Der Vers ist ein Formelvers, der Schluß der Beschreibung, wie Turnus von Aeneas vernichtet wird. Er ist reicher und aufschlußreicher als jener Vers, in welchem Vergil zuvor den Tod des Podalirius berichtet: *olli dura quies oculos et ferreus urget / somnus, in aeternum clauduntur lumina noctem*²; und auch als der Vers, mit welchem Ende des Vierten Gesanges der Tod der Dido berichtet wird: *sic ait et dextra crinem secat: omnis et una / dilapsus calor atque in ventos vita recessit*³.

¹ Die Übersetzung (erweitert) lautet nach Johannes und Maria Gött, München 1972: Also wütend stößt er (Aeneas) tief sein Schwert in die Brust ihm / dem aber sinken in Todesfrost die Glieder dahin, sein Leben fährt, aufstöhnend, voll Unmut hinab zu den Schatten. Unter Einbezug der Verse XII, 917–949 Beschreibung eines Zweiphasentodes.

² Der Tod des Podalirius, ebd.: Starre Ruhe und eiserner Schlaf preßt jenem die Augen / zu; ihr Licht wird verdeckt von Nacht und ewigem Dunkel (XII, 309).

³ Dido, die nicht sterben kann, weil sie aus »Gram vor der Zeit und gepackt vom plötzlichen Wahnsinn« sich selbst zu entleiben suchte, so daß ihr Juno die Iris schickt, die vor Dido tritt und erklärt: Dem Pluto weih' ich gehorsam dies Haar und löse dich hier von dem Leibe; dann heißt es weiter: »Also

Drei Beschreibungen des Sterbevorganges durch den Dichter, in künstlerische Form gebracht. Wobei der Form und Metaphorik keine Zugeständnisse gemacht werden zum Nachteil der zur Sprache kommenden Erfahrung. *Quies, somnus*, die erbleichende Farbe, die erkaltenden Glieder, das ausströmende Leben.

Die drei Sterbevorgänge betreffen Menschen in der Blüte der Jahre. Kein Erschöpfungs-, kein Siedtumsstod (auch nicht im Falle der Dido). Momentaufnahmen, im Falle der beiden letztgenannten Beispiele – von passiv erlebtem Ende, ohne Resonanz bei den Betroffenen. Anders dagegen beim sterbenden Turnus. Vergil läßt ihn reagieren. Das entscheidende Wort im letzten Satz des Epos lautet *indignata*: das geht mir gegen den Strich. Was? Daß ich jetzt sterben soll, jetzt sterben muß.

Dieser Unwille, der ohnmächtige Protest überfällt jeden Menschen wie Turnus, der den Absturz bewußt erfährt aus höchster Kraft- und Machterfahrung in die absolute Ohnmacht. Nicht weil der Transitus mit Schmerzen verbunden wäre, auch nicht weil das Ende für ihn gleichbedeutend wäre mit absolutem Ende oder absoluter Sinnlosigkeit. Sondern weil der Absturz ein Abschiednehmen-Müssen vom Leben ist, ein Aufgeben-Müssen meiner selbst in der Spitze meiner Selbstverwirklichung. In solcher Situation ist es ohne Belang, ob der davon Betroffene zeitlebens daran geglaubt hat, daß der Tod niemals als Aufhebung des Lebens zu begreifen sei, sondern nichts anderes einleite als eine veränderte Zuständlichkeit – wie die Religionsgeschichte für fast alle Religionen nachgewiesen hat. Da spendet keinen Trost der Glaube, daß das fortzuführende Leben nach dem Tode ein gesteigertes, ein Leben aus der ganzen Fülle sein werde.

Dies gilt, so Vergil, für den sterbenden Krieger, das Paradebeispiel größtmöglicher Verdichtung von aus Aktivität, Aktivitäts-

spricht sie und schneidet das Haar mit der Rechten; sogleich schwand / alle Wärme dahin, das Leben entwich in die Lüfte.« Vergil benötigt 76 Verse, um den Selbstmord und Tod der Dido zu beschreiben und zu begründen.

rausch wider Erwarten Herausgerissenen. Der sterbende Turnus ist Repräsentant einer älteren Welt, der vorrömischen-autodhthonen (um deren Überwindung es ja in der »Aeneis« zugunsten der Herrlichkeit Roms geht). Es ist ein trostloser Tod, der hier erlitten wird. Vergil läßt nichts anklingen vom *dulce et decorum est pro patria mori*, auch nichts vom *kleos*, dem Ruhm, der die Trostlosigkeit der homerischen und vergilischen Unterwelt für die irrenden Schatten der Helden erträglich macht.

Jedenfalls nicht in dem Augenblick, da die Gewißheit dem Betroffenen unumstößlich ist: Getroffen, Ende, Aus. Nochmals: Es handelt sich hier nicht um das Auslaufen des Lebens eines Greises, dem reichen Zeit zugemessen war und der bei aller Angst vor der künftigen jenseitigen Ungewißheit auf ein erfülltes Leben dankbar zurückblickt, und auch nicht um das zarte junge Leben eines Kindes, das schwerlich ermißt, was ihm widerfährt, wenn sein Lebenslicht erlischt.

Der so vom Schlag des Geschicks Getroffene ist jedenfalls im Augenblick, in dem ihm der tödliche Ausgang bewußt wird, von jeder philosophisch-theologischen Reflexion über die letzten Dinge unendlich weit entfernt (dies ist nicht nur Auswirkung des psychischen Schocks, wie man entschuldigend sagt). Und auch das immer wieder zu Lebzeiten eingeübte Denken an den Tod, ja der Glaubensvollzug aus einer Kreuzesnachfolge verhindert das Beben nicht, das nicht Angst bedeutet, sondern Protest. Wie sollte das anders sein, wenn der verfolgte Jesus den Vater bitten muß, er möge ihm die Kraft schenken, seinen, des Vaters, Willen zu erfüllen (wenn es schon unbedingt sein müsse).

Gewiß kann man einwenden, Turnus' Reaktion sei das Verhalten eines Nichtweisen. Seit Plato wissen wir – und die Stoa hat dieses Wissen lebenswirksam gemacht –: den Tod als notwendiges Geschehen im Rahmen der Schöpfungsordnung zu begreifen und daher furchtlos anzunehmen, wird vom Weisen gefordert. Nur ist dieses sittliche Mandat nicht gewachsen aus der Erfahrung vom Tode Betroffener selbst, sondern aus der Betrachtung und Reflexion über den Tod, also von außen her. Unbestritten ist

sicher, daß die philosophische Reflexion über den Tod notwendig und fruchtbar sein kann, wenn sie sich selbst als begrenzte Einsicht begreift. Fruchtbar und notwendig, sage ich, weil von eigenem Wert, verglichen mit den Erfahrungsgrundlagen des Todes im naturwissenschaftlichen und medizinischen Denken, dem der menschliche Tod nur als Ausschnitt objektiver Wirklichkeit zugänglich ist, während die innere subjektive Seite der Natur dem naturwissenschaftlichen Denken wegen seiner methodologischen Voraussetzungen gar nicht zugänglich sein kann.

Welche Einsicht, welchen Trost, welche Hoffnung hält in solcher Lage der Mann bereit, der als Diener der Kirche – ob es ihm paßt oder nicht – Diener *des* Nächsten sein muß, der vom Blitzschlag der Erkenntnis getroffen ist: Ende, Aus? Er kann dem so Gefällten nicht helfen, indem er so tut, als sei er erfahrener im Sterben als jener, der sehenden Auges sich anschickt, die letzte Wegstrecke zu gehen. Auch nicht indem er darauf hinweist, welchen Friede und welche Freude die ewige Heimat bereithält. Der vom Blitz Getroffene braucht ihn nur anzusehen, um die Dürftigkeit des verbalen Trostes zu entlarven. Denn alles ist Protest im Gefällten – *indignata* –, und der Protest hielte an bis zum Ende, reichte die Kraft dazu aus. Daß sich der Gezeichnete nach und nach hineinschickt in das Verhängte, wird ja dem verfallenden Körper und Geist fast immer abgezwungen.

Kann es zum freien Ja, zur Annahme des Sinnlos-Erscheinenden kommen von einem auf der Höhe des Lebens Abgerufenen? Zum freien Ja, das der Majestät, der absoluten Größe und Entrücktheit des Todes sichtbar Platz macht? Wohl nicht aus eigener Kraft, auch nicht durch gewohnheitsmäßigen geistlichen Beistand. Durch vermittelte Gnade, gewiß, Mitfrucht unablässigen geistlichen Dienstes der Freunde: Gebet, Opfer. Und – noch mehr vielleicht – durch Sinngebung des letzten Ablaufs: stellvertretendes Sterben, Sühnetod. Er erleichtert die Annahme, verwandelt den Protest in Gehorsam und Dienst. Denn noch immer schwingt in der Stellvertretung, in der Übernahme fremden Leids etwas vom *Kleos*, vom Ruhme des

Helden und Erlösers mit. Die Privatheit des Sterbens gewinnt eine Dimension, die, wenn nicht Öffentlichkeitsrang, so doch über das Ich hinausführt und dadurch den sperrenden Willen – *indignata* – überwinden kann.

Das *Indignata* des sterbenden vergilischen Helden ist nicht Protest gegen die bestehende universale Ordnung an sich und gegen den, der für sie verantwortlich ist, sondern dagegen, daß sie mich in ihre Strudel hineinreißt zu einem Zeitpunkt, da ihr Zugriff mir unangemessen erscheint. Keine Angst vor Strafe, keine Freude angesichts der nahen Erlösung, nur Unwille über das Unzeitgemäß-Verhängte – so sieht es der Dichter, so weiß es der Mythos. Solche Erfahrung endet nicht mit dem Ende von Religionen, Kulturen, Mythen. Sie trägt sich weiter, weil sie sich immer wieder bewahrheitet auch in ganz anderen Zeiten, Umständen und Glaubensweisen – solange jedenfalls wie der Mensch sein Leben zu leben als einen unvergleichbaren Wert begreift.

Franz Greiner

HILFE FÜR LESER. – AM ENDE DES vierten Jahrgangs dieser Zeitschrift möchten wir unseren Lesern danken für die gewährte Treue und die kritisch-freundliche Anteilnahme an unserer Arbeit. Obgleich wir zu Beginn des Jahres den Bezugspreis erhöhen mußten, stieg die Auflage leicht an.

Unsere Bitte, vor einem Jahr an dieser Stelle ausgesprochen, Patenschaftsabonnements für solche Leser zu übernehmen, die entweder aus wirtschaftlichen oder devisa-rechtlichen Gründen nicht in der Lage sind, die Zeitschrift zu beziehen, wurde weithin gehört: Fast 150 Abonnements wurden uns für solche Leser zur Verfügung gestellt. Allen Spendern herzlichen Dank! Wir würden uns freuen – gemeinsam mit denjenigen, die wir mit einem Geschenkabonnement zufriedenstellen konnten –, wenn unsere Freunde und Leser auch für das Jahr 1976 wieder bereitwillig Patenschaftsabonnements spenden würden. Die Empfänger sind Bischöfe, Theologen und Priester in Europa, Asien, Afrika und Lateinamerika. Fast die Hälfte von ihnen lebt hinter dem Eisernen Vorhang. Bestellungen bitte an den Communio-Verlag, 5000 Köln 50 (Rodenkirchen), Mosestraße 34.

Aus der internationalen Arbeit ist zu berichten, daß seit Oktober eine französische Ausgabe von *Communio* auf dem Markt ist. Herausgeber sind unter anderem Claude Bruaire, Georges Chantraine und Henri de Lubac. Sitz der Redaktion ist Paris. Wie alle *Communio*-Editionen arbeitet auch die französische Ausgabe mit nichtlukurativem Ziel.

Die Gesamtauflage der fünf Editionen beträgt zur Zeit 20 000.

Rémi Brague, geboren 1947 in Paris, verheiratet, ist Gymnasiallehrer bei Paris. Von 1972 bis 1975 Herausgeber der Zeitschrift »*Résurrection*«.

Zu dem Beitrag S. 494 vgl. »*Stimmen der Zeit*« 11/75, S. 773–784.

Hans Asperger, geboren 1906 in Wien, ist seit 1962 Direktor der Wiener Universitäts-Kinderklinik.

Der Beitrag von Josef Pieper, vorgetragen im Rahmen einer von der C. F. von Siemens-Stiftung in München veranstaltete Reihe über das Glück, erscheint in diesem Winter im Deutschen Taschenbuch-Verlag (dtv).

Josef Seuffert, geboren 1926 in Steinheim am Main, 1960 Bundeskurat der Katholischen Jungmänner-Gemeinschaft, 1967–1969 Hauptschriftleiter der Zeitschrift »*Gottesdienst*«, 1967 Sekretär der Kommission für das Einheitsgesangbuch, 1975 Leiter des Seelsorgeamtes der Diözese Mainz.

Nancy Snooks, geboren 1938, arbeitet als Assistant-Professor an der Fakultät des Pierce-College in Los Angeles. Ihre Fächer: Kunstgeschichte und Graphik. Bekannt wurde sie mit Radierungen zum Thema Passion. Sie wurde mit mehreren Preisen ausgezeichnet.

Oskar Schatz, geboren 1924, leitet die Abteilung Kultur und Wissenschaft im Studio Salzburg des Österreichischen Rundfunks (ORF).

Soeben erschien:

IDA FRIEDERIKE GÖRRES

Weltfrömmigkeit

Aus dem Nachlaß herausgegeben
von Beatrix Klaiber

240 Seiten, engl. Broschur,
19,80 DM

Ida Friederike Görres starb am 15. Mai 1971. Die Arbeit an diesem Manuskript zu vollenden, war ihr nicht mehr vergönnt. Doch gerade das Fragmentarische dieser Schrift entspricht ihrem Sinninhalt und am allermeisten der Denkweise dieser theologischen Schriftstellerin.

In ihrem letzten Buch bekennt sich Ida Friederike Görres zur »Weltfrömmigkeit«, einem zutiefst christlichen Verhalten, das sich in drei Bahnen entfaltet: naives Weltverständnis, radikale Weltverleugnung, mystische Weltfreude.

Frühere Werke von

IDA FRIEDERIKE GÖRRES

Sohn der Erde: Der Mensch Teilhard de Chardin

Drei Versuche.

4. Auflage, 9.–11. Tausend,
184 Seiten, Linson 24,– DM

Der karierte Christ

und andere Glossen und Beiträge

3. Auflage, 7.–10. Tausend,
320 Seiten, Leinen 19,80 DM

Durch alle Buchhandlungen



VERLAG JOSEF KNECHT
FRANKFURT AM MAIN

n°1 - septembre 1975

Revue Catholique Internationale

COMMUNIO

la confession de la foi

Hans Urs von Balthasar

Jean-Luc Marion

Claude Bruaire

Jacques Guillet

Louis Bouyer

André Léonard

Olivier Costa de Beauregard

William Congdon

Hugues Renaudin

Jean-Claude Caillaux

Jacques Loew

Henri de Lubac

Philippe Nemo

Le numero: 15 FF

Bestellungen sind zu richten an Communio,
28, rue d'Auteuil, F-75016 Paris.

pfeiffer

Norbert Scholl

TOD UND LEBEN

Biblische Perspektiven

Ist nach dem Tode alles aus, oder gibt es doch noch eine Hoffnung? Scholl befragt die Hl. Schrift nach dem Problem des Todes und der Auferstehung: Gottes freie Tat sei es, aus dem Tod zu neuem, verwandeltem Leben wieder zu erwecken, zu einem Leben in einer höheren Form.

128 Seiten, Paperback

DM 15,80

reihe spielraum 20

Verlag Pfeiffer
8 München 2

bücher